




KÖPRÜLÜ KÜT.
509



هو

الباقي على الدوام

من نوبة الفقراء [illegible]

بحكم أحمد [illegible]

[illegible] سليمان بن محمد [illegible]

[illegible] دار الاشتراك

سنة [illegible]

[illegible]

كتاب

منح الغفار شرح المنار لابن نجيم

تأليف

مولانا وسيدنا وشيخنا الامام
الاجل قدوة العلماء رافع
اعلام الفضلاء مبين الحلال
والحرام كشاف المشكلات
والمعضلات عمدة المفتين
وقدوة المحققين امام
اهل الفقه والاصول
المرحوم زين العابدين
ابن المرحوم ابراهيم ابن المرحوم
نجيم الحنفي تغمده الله برحمته
وقدس روحه برضوانه
وفسح في جنته مراحمه
وغفر لهما اجمعين
امين

دخل في ملك الفقير الى ربه الغني الصمد [illegible] محمد جمع الله بينهما [illegible]
على بن او الدين [illegible] المتعقد
صدق وحسبه [illegible]
سنة ٩٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا كريم
الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ونقحه بالسنة
الشريفة وحرره وصححه بالمجتهدين واصله وقومه من بين الاوتاد
ونصله والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى باعظم الكمالات وشرفه
وعلى اله وصحبه ما اثنى عبد على مولاه وعظمه **وبعد** فهذا شرح الفته
على المنار في اصول الفقه شرعت فيه حين اقرائه بالجامع الازهر درسا
بدرس سنة خمس وستين وتسعماية بحل الفاظه ويبين معانيه معرضا
عن التطويل والاسهاب مقتصر فيه غالبا على كلام جماعة من محققي المتاخرين
من اصحابنا كصدر الشريعة وسعد التفتازاني وابن الهمام والاكمل مبينا
للاصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق في الاوجه **وسميته** تعليق الانوار في
اصول المنار راجيا من الله تعالى القبول انه تعالى خير مامول هذا وقد كنت
اختصرت تحرير الاصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام وسميته لب الاصول
وهو حسبي ونعم الوكيل **الحمد** هو الثنا باللسان على
الجميل والشكر فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب الانعام سوا كان ذكرا
باللسان واعتقادا بالجنان وعملا بالاركان فمورد الحمد هو اللسان
وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره
ومتعلقه يكون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص
باعتبار المورد والشكر بالعكس ومن هنا تحقق تصادقهما في الثنا
باللسان وتفارقهما في صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة
وصدق الشكر فقط على الثنا بالجنان في مقابلة الاحسان كذا في
المطول ولم يقيد بالاختياري نظرا الى ان المدح والحمد اخوان ومن قيد به
اخرج به المدح فانه الثنا باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف
فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق
اذ الحمد



اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة او بغيرها
كما قال وما بكم من نعمة فمن الله ذكره البيضاوي وهو اختيار الاولى في الكشاف
بنا على انه المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند
خفاء قراين الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم
لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق كذا في المطول **لله** اسم
للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق او الرازق
او نحوها مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف **الذي هدانا**
تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على استحقاقه
لذاته والوصف والهداية دلالة بلطف وهداية الله تعالى تتنوع انواعا
لا يحصيها احد لكن تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها
يتمكن المرء من الاهتدا الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة
والظاهرة والثاني نصب الدلايل الفارقة بين الحق والباطل والثالثة
ارسال الرسل وانزال الكتب والرابعة ان يكشف عن قلوبهم السراير
ويريهم الاشيا كما هي ذكره البيضاوي **الى الصراط المستقيم** الطريق
الحق وقيل ملة الاسلام والمستقيم المستوي وقد جرى على الاصل وهو تعديته
هدى باللام او الى وخولف الاصل في الفاتحة كما لا يخفى **والصلاة على من اختص
بالخلق العظيم** دعا للشارع صلى الله عليه وسلم الناصب للادلة تلو الثنا على
الله تعالى لما ان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم
الدايمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله عليه وسلم وفي ترك التصريح
باسمه تنويه لشانه وتنبيه على ان اختصاصه بالكمالات امر جلي لا يخفى على احد
والخلق بضم اللام وسكونها السجية والطبع كذا في الصحاح وذكر القرطبي في تفسيره
الخلق في اللغة هو ما ياخذ الانسان به نفسه من الادب لانه يصير كالخلقة
فيه فاما ما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو بالكسر السجية والطبيعة



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا كريم

الحمد لله الذي نوّر منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ونقحه بالسنة الشريفة وحرّره وصححه بالمجتهدين واصّله وقوّمه من بين الادلة وفصّله والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى باعظم الكمالات وشرّفه وعلى آله وصحبه ما اثنى عبد على مولاه وعظمه **وبعد** فهذا شرح المتن على المنار في اصول الفقه شرعت فيه حين اقرأته بالجامع الازهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعماية يحل الفاظه ويبين معانيه معرضا عن التطويل والاسهاب مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققي المتاخرين من اصحابنا كصدر الشريعة وسعد التفتازاني وابن الهمام والاكمل مبينا للاصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والاوجه **وسميته** تعليق الانوار في اصول المنار راجيا من الله تعالى القبول انه تعالى خير مامول هذا وقد كنت اختصرت تحرير الاصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام وسميته لب الاصول وهو حسبي ونعم الوكيل **الحمد** هو الثنا باللسان على ...... الجميل والشكر فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب الانعام سوا كان ذكرا باللسان او اعتقادا بالجنان او عملا بالاركان فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس ومن هنا تحقق تصادقهما في الثنا باللسان وتفارقهما في صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة وصدق الشكر فقط على الثنا بالجنان في مقابلة الاحسان كذا في المطول ولم يقيد بالاختياري نظرا الى ان المدح والحمد اخوان ومن قيد به اخرج به المدح فانه الثنا باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق

اذ الحمد

اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة او بغيرها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله ذكره البيضاوي واختار الاول في الكشاف بناء على انه المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند خفاء قراين الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمه استغراق كذا في المطول **لله** اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق او الرازق او نحوها مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف **الذي هدانا** تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على استحقاقها لذاته والوصف والهداية دلالة بلطف وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها حد لكن تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة والثاني نصب الدلايل الفارقة بين الحق والباطل والثالثة ارسال الرسل وانزال الكتب والرابعة ان يكشف ... وير... بهم الاشيا كما هي ذكره البيضاوي **الى الصراط** الحق وقيل ملة الاسلام والمستقيم المستوي وقد جرى ... هدى باللام او الى وخولف الاصل في الفاتحة كما لا يخفى **والصل...** ... **بالخلق العظيم** دعا للنبي صلى الله عليه وسلم الناصب ... الله تعالى لما ان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام ... الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله عليه ... باسمه تنويه لشانه وتنبيه على ان اختصاصه بالكمالات ... والخلق بضم اللام وسكونها السجية والطبع كذا في الصحاح ... الخلق في اللغة هو ما ياخذ الانسان به نفسه من الادب ... فيه فاما ما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو بالكسر ...

والثاني من المعارضة

الخالصة المعارضة

في علة الاصل اي المقيس عليه

بان يذكر المعترض في المقيس عليه

علة اخرى لا تكون موجودة

في الفرع ويسند الحكم اليها

معارضا للعلل في علته





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا كريم

الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ونقحه بالسنة الشريفة وحرره وصححه بالمجتهدين واصله وقومه من بين الادباء وفصله والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى باعظم الكمالات وشرفه وعلى اله وصحبه ما اثنى عبد على مولاه وعظمه **وبعد** فهذا شرح لطيف على المنار في اصول الفقه شرعت فيه حين اقرائه بالجامع الازهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعماية يحل الفاظه ويبين معانيه معرضا عن التطويل والاسهاب مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققي المتاخرين من اصحابنا كصدر الشريعة وسعد التفتازاني وابن الهمام والاكمل مبينا للاصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق في الاوجه **وسميته** فتح الغفار بشرح المنار راجيا من الله تعالى القبول انه تعالى خير مامول هذا وقد كنت اختصرت تحرير الاصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام وسميته لب الاصول وهو حسبي ونعم الوكيل **الحمد** هو الثنا باللسان على الجميل والشكر فعل ينبي عن تعظيم المنعم بسبب الانعام سوا كان ذكرا باللسان او اعتقادا بالجنان او عملا بالاركان فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس ومن هنا تحقق تصادقهما في الثنا باللسان وتفارقهما في صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة وصدق الشكر فقط على الثنا بالجنان في مقابلة الاحسان كذا في المطول ولم يقيده بالاختياري نظرا الى ان المدح والحمد اخوان ومن قيد به اخرج به المدح فانه الثنا باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة اليها يعرفه كل احد ان الحمد ما هو وللاستغراق

اذ الحمد

اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة او بغيرها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله ذكره البيضاوي وهو اختيار الاولى في الكشاف بنا على انه المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند خفاء قراين الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق كذا في المطول **لله** اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق او الرازق او نحوها مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف **الذي هدانا** تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على استحقاقه لذاته وللوصف والهداية دلالة بلطف وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها حد لكن تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتدا الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة والثاني نصب الدلايل الفارقة بين الحق والباطل والثالثة ... والرابعة ان يكشف ... ارسال الرسل وانزال الكتب ... ويريهم الاشيا كما هي ذكره البيضاوي **الى ال...** الحق وقيل ملة الاسلام والمستقيم المستوي و... هدى باللام او الى وخولف الاصل في الفاتحة كما لا يخفى ... **بالخلق العظيم** دعا للشارع صلى الله عليه وسلم ... الله تعالى لما ان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين ... الدايمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى ... باسمه تنويه لشانه وتنبيه على ان اختصاصه بال... والخلق بضم اللام وسكونها السجية والطبع كذا في ال... الخلق في اللغة هو ما ياخذ الانسان به نفسه من ال... فيه كانما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو ...

مشكاة الانوار
شرح المنار
لابن نجيم المصري

اوله

الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ونقحه بالسنة الشريفة وحرره

لا واحد له من لفظه فيكون الخلق الطبع المتكلف والخيم الطبع الغريزي
انتهى وصفه بالعظم امتناعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واصح
الاقوال في تفسيره ما ذكرته عايشة رضي الله عنها كما رواه مسلم كان خلقه
القران ذكره القرطبي يعني تادب باداب القران وحاصله تخليته من
كل عيب بها **وعلى اله الذين فازوا بنصرة الدين القويم** دعا لمن عاون
الشارع في تنفيذ الاحكام وتبليغها الى العباد اي وعلى اهل بيته او كل من
تبعه الى يوم القيامة والظاهر ارادة الثاني هنا لتدخل الصحابة وصحح
في شرح المنظومة انهم من حرمت عليهم الصدقة واصله اهل بدليل اهيل
خص استعماله في الاشراف ومن له خطر وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا
يقول اهل واهيل وال واويل والدين الشريعة وقيل الطاعة وقيل الجزاء والمناسب
هنا الاول وهو والشريعة والايمان والاسلام والملة واحد بالحقيقة مختلف
بالاعتبار وقد عرفوه بانه وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات وتمام تقريره في التقرير وهو معنى الايمان وهو
التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم مجيئه به
ضرورة واطلاقه على دين المجوسي ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظي وعلى
الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد
من بعض وما شانه ذلك لا يكون متواطيا واعلم ان اللفظ ومفهومه
اما ان يتحدا او يتعددا او يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول
اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة وهو الكلي
او لا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان يتساوى صدقه على ما تحته فمتواطي كالانسان
وان اختلف بشدة وضعف او تقدم وتاخر فمشكك كالموجود والابيض
والثاني المتباين كالانسان والفرس والثالث ان وضع لكل وضعا اولا
فمشترك كالعين او لا فمنقول او لا فحقيقة ومجاز كالجون للسواد والبياض او لم يتباين
كالاسود

وتحليته بمحاسنها ومكارمها

من المتقين

[illegible]

كالاسود وللاعلى الاسود علما وصفة فان مدلوله في العلمية الذات وفي
الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق
ومدلوله مشتقا صفة لمدلوله العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره
فان استعماله في الموضوع حقيقة وفي غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان
والبشر كذا في البديع والفرق بين المترادفين والمتساويين ان
في الاول المفهوم واحد وفي الثاني مختلف وما صدقهما واحد كالناطق
والضاحك البيانات في التحرير والقويم من قومت الشي فهو قويم
اي مستقيم وفي ذكر الصراط والدين براعة استهلال وهي ذكر شي
في افتتاح الكلام يدل على ان مقصوده في اي فن من الفنون ذكره
المعنى **اعلم** ان من حاول علما تعلم ان يتصوره بحده او برسمه
ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه فاصول
الفقه علما العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه ويقال
على القواعد نفسها لان اسم كل علم يصح ان يقال للادراك والمتعلقاته
وكذا القضية والقاعدة وهي قضية كلية كبرى لسهولة الحصول للاستنباط
عن محسوس كهذا امر والامر للوجوب فهذا للوجوب والفقه التصديق
بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وهو بمعنى الاعتقاد
الراجح والراجح الشامل للظن واليقين وقولهم التفصيلية تصريح بلازم
واطراح على الخلاف به غلط كما افاده في التحرير وذكر الاكمل في شرح مختصر
ابن الحاجب ان العلمية تنافي التعريف اذ لا يجوز ان يقال زيد من حيث
انه علم لفلان معرف بكذا وكذا فان التعريف للكليات وان كونه
موضوعا لنوع من العلم ينافي العلمية لان النوع كلي والعلم لا يكون الا للجزئي
الحقيقي انتهى وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم باحواله الى
قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من تخصيصاته وتمامه في التحرير

ها

ه

وغايته معرفة الاحكام الشرعية كذا قالوا ونعقبهم الاكمل بان التحقيق انها
معرفة استنباط الاحكام واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية
من جهة تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البديع وغيره وتعقبهم
الاكمل بانه لا حاجة له الى علم الكلام لانا كمستمد المجتهد فقط والا لما دخل اصله
ان اصول الشرع ثلاثة اي ادلة المشروع فالاصول ادلة وجهات دلالتها
وحال المستدل بها على وجه كلي كذا في البديع والشرع وان جاز ان يكون علماً
لهذا الدين وان يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب
بمعنى المضروب لان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه
مبني له ومستند كذا في التلويح وذكر في حاشية العضد بعده ولهذا جزمنا
بان الشرع في قولهم اصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص
انتهى وصرح الهندي في شرح المغني بانه الراجح لان المتبادر من اضافة الاصول
الى شيء ان يكون ذلك الشيء فرعه وجزم المصنف في شرحه بان المعنى اصول
الاحكام المشروعة ونحوه وذكر في الكشف الكبير ان المشروع يتناول العلل والاسباب
والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس
لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها
المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان
كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت
بكل واحد منها الاحكام اربعة انتهى **الكتاب والسنة والاجماع** اي ثم
السنة ثم الاجماع لان الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به
والاجماع بهما **والاصل الرابع القياس** اطلقه فانصرف الى الشرعي لانه
عند الاطلاق لا ينصرف الا اليه فخرج القياس العقلي وفي تقييده بالمستنبط
من الثلاثة اشارة اليه به الى فرعيته وافرده بالذكر للانحطاط رتبته
لانه

ثلاثة

دون معنى اضافة المشتق وما في معناه باختصاص المضاف اليه

لانه اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة ولهذا لا اصل فيه
الظن والقطع لعارض وامر الثلاثة على العكس ولا يرد على الانحصار في الاربعة
شريعة من قبلنا لانها تابعة للكتاب او السنة ولا اثر الصحابة لانها تابعة
للسنة ولا التعامل لانه تابع للاجماع ولا التحري والاستصحاب الحال لانهما تابعان
للقياس **اما الكتاب** اي السابق وهو في اللغة اسم للمكتوب فهو من الاسماء
المشبهة بالصفات كالامام وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره
كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه فهو علم بالغلبة مقارنا للام لا لانه لا يعم
الشارح من ان اللام فيه للعهد **فالقرآن** في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب
في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام
تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب لئلا
يلزم ذكر المحدود في [illegible] ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله
وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في
اللغة كذا في التلويح واختار في التحرير ان تعريف الكتاب بالقرآن ثم هو يطلق
على الكلام الازلي هي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس
الحروف والاصوات لا تختلف للامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال
والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة ويطلق
على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها
على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي
منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره
ما يميزه عن المعنى القديم ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل لان التعريف
لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **المنزل على الرسول**
اي على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية وفي تهذيب

المعروف

لفظي

الاسماء واللغات للنووي عن الشافعي انه يكره ان يقول قال الرسول بل ونا ضانه
ولم اره في كلام ائمتنا **المكتوب في المصاحف** مخرج لنسخت تلاوته سوا
بقي حكمه اولا والمصحف في اللغة ما جمع فيه الصحايف مطلقا وفي العرف ما جمع فيه
صحايف القران كذا في التحرير وهذا التعريف اسمي للحجة القطعية الآن فلا
دور انتهى ولهذا يندفع ايضا ما اورد من لزوم الدور في ما بعده فان النقل
الينا لا يتصور الا بعد تصور المنقول **المنقول الينا عنه نقلا متواترا بلا**
شبهة مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرجا بما قبله لان اللام في المصاحف
للجنس فابطلت معنى الجمعية ولا يقال لم يوجد النقل تواترا في حقه وحق من
سمع من فيه لانا نقول شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الامر وعن ابن الهمام
لزم فيما لم يتواتر في القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم الاكتفاء
بها في الصلاة وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها والمذكور في الفروع
عدم الفساد مطلقا فيحمل الاول على ما اذا كان قصة والثاني على ما اذا كان
ذكرا وهو اولى من القول ببطلان اطلاقهم كما وقع في التحرير وهي حجة ظنية
عندنا لانها منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم والخطأ في قرآنيته لا في خبريته
وانتفاء الاخص لا ينفي الاعم وقد اختلف في البسملة والحق انها من القران لكن
لم يكفر جاحدها مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث تخرج كونها من
القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال فهي قران لتواترها في محله ولا تكفر
لعدم تواتر كونها في الاوائل قرانا والحاصل ان الموجب لتكفير جاحد
انكاره ما تواتر في محله وما تواتر كونه قرانا والمعتبر في اثبات القرانية
الاول فقط ثم **اعلم** ان القران لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام عربي
منزل للاعجاز بجملة خاصة وان كلا من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين
على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم
وذلك آية آية لا مجموع القران لكن اذا اطلق علما بالغلبة يراد به مجموع

اللفظ

اللفظ المذكور المحتج بعاصنه وان اطلق مرادا بلامه الجنس فمعناه القدر
المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه وما دل على المعنى فيتناول
حروف المعاني ولذا احترزوا عنهما فاندفع ما في التلويح من انه لا يبقى على
عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة او القران ولا يسمى قرانا في الشرع
واعلم انه قد اختلف في تكفير من انكر المعوذتين مع القطع بقرانيتهما وما
عن ابن مسعود من انكارهما لم يصح وان ثبت خلو مصحفه لم يلزم الانكار
لجوازه لغاية ظهورهما او لان السنة عنده انه يكتب منه الا ما
امر عليه السلام بكتبه ولم يسمعه واختار في الفتاوى البزازية تكفير
منكرهما للاجماع على كونهما منه ومما يتعلق بهذا البحث من الفروع ان من قال
بخلق القران يكفر واختار في البزازية عدمه لاحتمال ارادة المتقرر
بالسنتنا وهو مخلوق بل الظاهر ارادته وان من قرأ القران على الدف
والقضيب يكفر وكذا من ادخل آية منه في المزاح وان القران يخرج عن
كونه قرانا بالقصد فيحل للجنب على قصد الثناء والدعاء وفي الظهيرية لو حلف
لا يقرأ القران فقرأ الفاتحة على قصد الثناء والدعاء لا يحنث ولا يحنث
بالبسملة الا ان ينوي التي في سورة النمل **وهو اسم للنظم والمعنى** اي
القران النظم الدال على المعنى لا ذو كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ
الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى واختار النظم هنا لان القران عبارة
عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير
ما بقي القران قرانا ولا يحسن اطلاقه على الشعر لان حقيقته جمع اللؤلؤ
في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر ففيه تشبيه الكلمات بالدرر
واللفظ حقيقته الرمي ومنه اللفظ للمعنى المتكلم فاثر النظم رعاية للادب
واختار في تعريفنا الخاص ونحوه اللفظ لان الموصوف به المفرد منه دون
النظم المركب واشار المؤلف الى رد من زعم ان المعنى المجرد قران على قول

الامام اخذا من تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة لانه انما رخص في
اسقاط لزوم النظم لان مبناه على التوسع والمعنى هو المقصود لا سيما
في حالة المناجاة وغير العربي وان لم يكن سنة لا مكتوبا منقولا لكن اقامه
مقام العربي تقديرا واختلف في سقوطه رخصة اهي رخصة اسقاط
او ترفيه فذهب في الكشف الكبير الى الاول وتعقبه الاتقاني في الاصول بانه
لو كان كذلك لم يكن الاصل مشروعا كالاتمام في السفر فالحق الثاني كالافطار
للمسافر في رمضان وجوابه انه لم يجعل اسقاط النظم رخصة اسقاط وانما
جعل اسقاط لزومه هو الرخصة فلا يلزم ما ذكره كما لا يخفى ولا يرد عليه قوله
تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين لجواز تعلقه
بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل وتمامه في التقرير للاكمل ومع ذلك الامام
فالاصح رجوعه الى قولهما انه لا تجوز القراءة بغير العربية للقادر
لان المامور به قراءة مسمى القران وهو وان كان الاسم مشتركا
بين الكلي والشخصي لحصر الكلي فيها في الخارج وقولهم النظم ركن
زايد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كلامهم كون النظم داخلا ان يكون
العاجز عنه كالامي فلو قرا بالفارسية قصة فسدت لا ذكرا
قال في التحرير انه الاوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقا
ودل كلام المصنف انه لا يشتمل على ما لا معنى له واما التاكيد كنفخة
واحدة فكثير وابدا فايدته قريب واما الحروف المتعلقة من المتشابه
وفيه خلاف سياتي والخلاف في ان معناه فهل يعلم او لا فالاول لازم عدم
العلم بمعناه لا عدم معناه كما افاده في التحرير **وانما تعرف احكام**
الشرع اي الشارع والحكم اطلاقات فيطلق في العرف على اسناد امر
الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح ~~المنطق~~ ان
الاصول ~~النسبة~~

النسبة الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة ان
او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وفي اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل
والحرمة سواء كان اثرا للخطاب كالوجوب او لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف ف
وغير اللازم كالوقف عند الامام وكما في التحرير وهو اولى مما في التنقيح
من انه عنده يطلق على ما ثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين
في حاشية العضد عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال
ممنوع اذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا
فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه
لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس
لمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه
مذكورا مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى فالحكم المذكور في تعريف
الفقه بالمعنى العرفي عند المحققين وهو النسبة التامة الخبرية بين الامرين بن
التي العلم بها تصديق كما اختاره في التلويح وقد تكلف صدر
الشريعة لجواز ان يراد بها الحكم الاصولي وهو بعيد والحكم المذكور
هنا في قوله احكام الشرع بالمعنى الفقهي وبه خرج القصص والامثال
والمواعظ الواردة في القران لان نظمهم ليس فيها وهي وان تعلق بها
احكام من وجوب اعتقادها الحقيقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة
على الجنب فهي احكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع وانما
ثبتت ببعض النصوص من الكتاب او السنة كما في الكشف **بمعرفة**
اقسامهما اي النظم والمعنى ردا لزعم من زعم ان المعنى المجرد قران
عنده **وذلك** اي اقسامهما على تاويل المذكور في الاصول **تنقسم اربعة** دالا
لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله

١

فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه
له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان
باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيها الظهور والخفا فهو الثاني
والا فهو الرابع والجميع اقسام النظم بالنسبة الى المعنى كما صرح به
في التوضيح اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط لا كما اختاره بعضهم من ان
الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى **الاول في وجوه**
النظم اي في جهات النظم اي اعتباراته **صيغة ولغة** اي هيئة
ومادة لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات
والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة
اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته
بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر
بذكرهما عن وضع اللفظ والاقرب ما في التنقيح من ان هذا القسم باعتبار
وضعه للمعنى وقدم الصيغة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود
لما علم ان اكثر الخطابات دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين
عليهما مدار الاحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع
كما ذكره خسرو في حاشية التلويح والوضع من الشرعي واللغوي كما لا احم م
يخفى **وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول** لانه ان
دل على معنى واحد اما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين
الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على
البعض فهو المأول والا فالمشترك وقد اسقط المحققون المأول من
درجة الاعتبار لانه لو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع
بل عن رفع اجمال بظني فثلاثة كما في التحرير واختاره منصور القاآني
لان

الترجيح وعدمه انما يكون بالاستعمال وكلاهما قبله وجعلها في التوضيح
اربعة باسقاط المأول وادراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره
من انه واسطة بين الخاص والعام **والثاني في وجوه البيان**
بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر
والمحكم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح والظاهر انها في الكل
بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو والبيان اظهار المعنى او ظهوره
للسامع وانما قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار
استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في
اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم على الثاني ثم الاستعمال مرتب عليهما
حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في
التلويح وبه اندفع ما في التوضيح من ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى
وخفائه وكذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وانما كان اربعة
ايضا لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم **ولهذه الاربعة**
اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان
خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فهو المتشابه والمراد بالمقابلة ان يكون موجبها محا نفا
لموجب الاقسام الاول وليست من قسم البيان لان البيان
هو الاظهار وازالة الخفاء فلا يتناولها اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه
فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى
خمسة اذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكر الهندي **والثالث في وجوه**

استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة وان في غيره فمجاز وكل منهما ان لعلاقة صح
ظهر مراده فصريح والا فكناية ومن حذف ذكر العلاقة فقد رد عليه الهندي
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة
طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من
طريق العبارة او الاشارة او غيرهما فان للكلام معنى بحسب الوضع
ومعنى بحسب التركيب وتقريرا على المعنى الوضعي ومجازا عنه بحسب
ارادة المتكلم واستعماله فاشار على المراد بهذا القسم وبقوله المعاني بقوله صح
الى الاولين كذا في الكشف والحاصل ان هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ
على المعنى كما في التنقيح وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص
وباشارته وبدلالته وباقتضائه لانه ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فالعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان
دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والاستدلال طلب
الدليل وهو وان كان صفة للمستدل وهو ليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عده منها كما سيأتي في محله والعبارة
مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهو بمعنى المعبر
والمشير والدال والمقتضي ليكون من اقسام النظم كما اشار اليه الهندي
او معناه الدال بطريق العبارة الى اخره وهو اقرب ولذا اقتصر عليه
في التلويح والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر
كما سيتضح في محله وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل
الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام
واشتقاقها كالخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وكالعام من
العموم وترتيبها ليقدم الراجح على المرجوح عند التعارض كتقديم المحكم
على

على المفسر ومعانيها اي حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين
او ما يفهم منها لغويا كان او شرعيا واحكامها اي الاثار الثابتة بها
من كون الحكم قطعيا او ظنيا ووجه الضبط في الاربعة ان معرفة النصوص
اما ان يكون من جهة ما دخل في النص اولا والاول اما ان يكون مقصودا
بالذات او وسيلة اليه فالثاني معرفة الاشتقاق والاول معرفة
المعاني لغوية وشرعية وعرفية والثاني اما ان يكون باعتبار ذاته
او ما صدر عنه فالاول تقوية في رتبة الدلايل من حيث كونه مبنيا
للفرض والوجوب او غيره راجحا او مرجوحا والثاني الاحكام الثابتة
بحسب تلك القوة كذا في التقرير وهذا وما قبله وجه ضبط
والتعدد في الكل الاستقراء كذا في التلويح وقد استفيد من قوله يشمل الكل
ان الاقسام ثمانون من ضرب العشرين في الاربعة وهي تقسيمات
متعدده باعتبارات مختلفة لا اقسام حقيقية ليلزم التباين
والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم
تقسيم على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا
عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع
للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني كذا في التلويح وذكر القاآني في شرح
المغني ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسم الشيء حقيقة ما يجتمع
مع ذلك الشيء وهذه الاقسام تجتمع بعضها مع بعض وذكر الهندي عن
المحققين صح بعض الاقسام تبلغ الى سبعماية وثمانية وستين قسما واطال في تقريره
ان وحاصله ان القسم الثالث اعني قسم الاستعمال يكون في كل قسم من الاثني
عشر التي قبله فتكون ثمانية واربعين ثم القسم الخامس يكون في كل من المائة
واثنين وتسعين فتبلغ ما ذكرنا وفي التوضيح لا تنافي بين العام والمشترك

في الحقيقة صح

ثم القسم الرابع يكون في كل من الثمانية والاربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين صح

كالعيون كما ذكرنا لكن بين العام والخاص تنافٍ فاذا لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصًا وعامًا باعتبارين فاعتبر هذا في البولوي انتهى وما ذكر من ان النكرة
الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجي جوابه **اما الخاص فكل**
لفظ وهو في الاصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا
كما استعمل القول بمعنى المقول وهذا كما يقال الله نبارك ضرب الامير اي مضروبه
وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان او من حروف المعاني وعلى اكثر
منه مفيدا كان او لا كالقول والكلام لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف
اللفظ والكلام واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعدا واللفظ
خاص بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا في شرح
الرضي واحترز به عن غير اللفظ **وضع لمعنى** احترز به عن المحرف والمهمل واما
دال طبعا او عقلا والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله اولا لمعنى من المعاني مع
قصد ان يصير متواطيا عليه بين قوم فلا يقال اذا استعملت اللفظ بعد
وضعه في المعنى اولا انك واضعه اذ ليس جعلا اولا بل لو جعلت اللفظ
الموضوع لمعنى اخر مع قصد التواطي قيل انك واضعه كما اذا سميت يزيد
رجلا ولا يقال كل لفظة يدرك من تخص لمعنى انها موضوعة له من دون
اقتران قصد التواطي بها ومحرفات العوام على هذا ليست الفاظا
موضوعة لعدم قصد المحرف الاول الى التواطي وعلى ما فسرنا الوضع
لم يكن محتاجا الى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم ومعنى اصطلاح
اللفظ ما يعني به اي يراد لمعنى المفعول كذا في الرضي واذا كان المعنى مدلول
اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالشخصيات وبه خرج ما وضع
لمعنيين فاكثر وهو المشترك **معلوم** مخرج للمأول لان معناه غير معلوم
يقينا كما ذكره الاتقاني ولتخبطه في اخراجه المجمل فقيل يستظهر الى معناه غير
معلوم للسامع وقيل لا لان معناه معلوم للواضع وصحح في الكشف لاول لان
حكم

حكم الخاص انه لا يحتمل البيان لكونه بينا والمجمل لا يعرف الا بالبيان **على الانفراد**
مخرج للعام فانه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الافراد
والمراد بقوله على الانفراد ان لا يكون لذلك المعنى الواحد افراد سواكان
له اجزا او لم يكن فيدخل التثنية كما في التلويح واسم العدد وتحت الخاص كالمائة
فان الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من
الوحدان جزا من اجزايه فيكون موضوعا للواحد بالنوع كالرجل والفرس
بخلاف العام فانه موضوع لامر يشترك فيه وحدان الكثير فيكون كل من
الوحدان جزئيا من جزئياته وبخلاف المشترك فان كلا من الوحدان
نفس الموضوع له كما في التلويح لكن ظاهر ما في التوضيح والتلويح والتحرير
ان العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد فيهما لكن الاول محصور
والثاني لا وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فانه متعدد الوضع
فالحق في تعريف الخاص انه ما وضع لواحد او متعدد محصور ليشمل
اسما الاعداد ولذا قال في التحرير اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع
او متعددا بدلا او لا على خصوص كمية به فالخاص فيدخل المطلق والعدد
والامر والنهي انتهى وبهذا ظهر ان تعريف البديع قاصر وهو ما دل
على مسمى واحد وكذا ما في التقويم من انه ما دل على الواحد بذاته ومعناه
والمراد بالمحصور ~~عدمه وبهذا ظهر~~ ان يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في
عدد معين وبغير المحصور عدمه وبهذا ظهر الفرق بين العدد والثمانين
فهي وان كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ والمراد بالوضع للكثير
بحسب الاجزا ان يكون الاجزا متفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب
جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم بخلاف اجزا زيد فانها
غير متفقة في الاسم **واعلم** ان كلمة كل لا تناسب التعريف فالمغني القطب
في بحث الجزى لفظ كل انما هي للافراد والتعريف بالافراد ليس بجايز انتهى

ولذا اعترض المحقق الرضي على ابن الحاجب في ذكرها في حد التوابع بان المطلوب
في الحد بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى وجواب الكشف
بان المشايخ لا يلتفتون الى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندي
بان المطلوب في تعريفها لا شيء بحسب الاصطلاح تطبيق الافراد ممنوع
والحق انه تساهل **وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع**
او خصوص العين كانسان ورجل وزيد اي الخاص اما ان يكون خاص
الجنس الى اخره فالخصوص بمعنى الخاص او الضمير عائد الى الخصوص المستفاد
من الخاص والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والنوع
كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو
كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو والفقهاء لما كان نظرهم في الاحكام جعلوا
المشتمل على كثيرين متفاوتين في الاحكام جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل
على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة
او عكسه لم ينعقد البيع واختص الرجل بالنبوة والامامة والشهادة في الحد
والقصاص وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كرجل وفرس
واما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض وقد مثل في التوضيح
بالمثالين المذكورين للاشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا
منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له
معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وانما اخره مع كونه اولى بهذا
الاسم من غيره تقديما للكل لانه جزء الجزئي فان الجزء وهو زيد انسان ذكر فكان
الانسان جزؤه وقيد بتنكير انسان ورجل لانهما انما يكونان من قبيل الخاص
اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا معرفين للاستغراق
لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي **وحكمه** اي والمستفاد منه

من غير

بلغ مقابلة على
خط مؤلفه المنقول
منه فصح بحمد الله

من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة
ان يتناول المخصوص قطعا اي تناوله لمدلوله على وجه تنقطع ارادة غير
مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ
عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد هنا الاعم
لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يبطل كونه قطعيا بالمعنى الاول لان
احتمال المجاز قائم وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان نفس
الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم وقد حكي خلاف في افادته القطع فعند ابي
زيد ومتابعيه يفيده خلافا لمشايخ سمرقند ودفع الخلاف التفتازاني
بان من اثبته اراد المعنى الاعم ومن نفاه اراد المعنى الاخص والقطع بالمعنى
الاخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الاعم يسمى علم الطمانينة كذا في التوضيح **ولا**
يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه محتمل لبيان التغيير والتقرير وكانه نتيجة
الاولى فلا يحتمل البيان **لكونه بينا** لان البيان لاثبات الظهور او
ازالة الخفاء وكل موجود وليس مصادرة لان المدعى عدم احتماله وهو غير
كونه بينا في نفسه **فلا يجوز الحاق التعديل** اي الطمانينة في الركوع والسجود
قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للاعرابي الذي تركها من
قوله ارجع فصل فانك لم تصل ثلاثا واسمه خلاد بن رافع كما في فتح القدير
بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا **على سبيل الفرض**
كما ذهب اليه الشافعي لان الركوع والسجود خاصان ولا اجمال فيهما ليفتقر
الى البيان ومسماهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا سخرية
مع الاستقبال والطمانينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب بنوع
اذ لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد والا لكان نسخا لاطلاق القاطع به
وهو ممنوع عندنا مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله في

اخر الحديث وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك كما رواه
ابو داود وغيره لانه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة او لانه وصفها
بالنقص وانما لم اذكر ابا يوسف مع الشافعي كما في الشرح لانهم وان نقلوا عنه
الفرض تعين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فلم يتحقق الخلاف كما في فتح
القدير لان ابا يوسف موافق لهما في الاصول قيد بقوله على سبيل الفرض
لان الخلاف فيهما بالا على سبيل الفرض جائز واختلف فيهما فروى الكرخي انهما
واجبة وروى الجرجاني انهما سنة ورجح الاول في فتح القدير لان المجاز في
جنبيته قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب
وقد سئل محمد عن تركهما فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال
تلزمه الاعادة الى اخره ورجح الثاني في التحرير بان تركه عليه السلام المسيء
يرجح ترجيح الجرجاني الا ان يثبت تقييد بالاعتدال فيهما لان الاعتدال في
القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقا ومقتضى المواظبة الوجوب في الكل ورجحه
في فتح القدير ولذا صرح في الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الراس
من الركوع وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في اية
الوضوء لان الغسل كاف فاشتراط هذه الاشياء زيادة على القطعي باخبار
الاحاد وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز في الاولى دون البطلان تادبا
مع ابي يوسف لانه قال بالالحاق فيهما وان حمل كلامه على غيره لخلاف
اشتراط الولاء وما بعده فانه ليس فيه خلاف لاصحابنا وانما كان سنة
في الوضوء لان دلائلها ظنية الثبوت والدلالة كما قالوا ان الادلة السمعية
اربعة قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القران المفسرة او المحكمة والسنة
المتواترة التي مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المؤولة وعكسه كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي كالامر وبها يثبت
الوجوب وظنيهما كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني وبه تثبت السنية
والحرام

فرض عملي

والمسح صح

والحرام في مرتبة الفرض والمكروه تحريما في مرتبة الواجب وتنزيها
في مرتبة المندوب واعلم ان القسم الثالث انما يتحقق في حق
من لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم اما من سمع منه مشافهة فليس
في حقه الا الفرض الذي تفوت الصحة بفوته لانه قطعي في حقه
وبهذا ظهر ان استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية في العبادات
بحديث انما الاعمال بالنيات غير صحيح لانهم صرحوا بانه من قبيل ظنيهما
كما نبه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين فان الاخلاص هو النية والاولى الاستدلال بالاجماع
فان العبادة بمعنى التوحيد في الاية بدليل عطف الصلاة والزكوة
والطهارة في اية الطواف بالجر عطفا على الولاء اي وبطل شرط
الطهارة في الطواف المستفاد من قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق لان الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا اجمال فيه يلحق
خبر الواحد بيانا له وانما هي واجبة على الصحيح لحديث الا لا يطوفن
بهذا البيت محدث ولا عريان فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه نهي موكد
بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه ايضا ولذا قلنا بوجوب الجابر
اذا ترك كلا منهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففي طواف القدوم
صدقة في الاصغر ودم في الاكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف الركن
دم في الاصغر وبدنة في الاكبر واختلاف الجابر باختلاف الجناية هو
الاصل اعتبارا للمسبب على وزان سببه وقد امكن ذلك في الحج لتنوعه
الى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة لانه لا جابر لنقصها
الا السجود فاستوى فرضها ونفلها واما الطهارة عن الخبث فيه فسنة
لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وانما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب
الجابر لان الخبث اخف بدليل ان قليله لا يمنع بخلاف الحدث وانما استوى

بلغ مقابلة على نسخة المؤلف فصح وهي المنقول منها

واجد ونفل في جابر الطهارة لان نفله يجب بالشروع فصار كواجبه مع ان
واجبه انما وجب بفعله ايضا وهو الصدر **واعلم** ان المامور به في
الاية ليس الطواف بل التطوف وهو اخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل
كونه من حيث الاسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه السلام منكررا
كان تنصيصا على احد المحتملين ثم كون الركن اربعا من السبعة انما هو اقامة
للاكثر مقام الكل وفيه بحث في فتح القدير فالاجمال فيه انما هو من جهة
المبالغة لا في اصل الفعل واختار القاآني ان العدد فيه انما ثبت بالاخبار
المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب **واعلم** ان المصنف تبع
فخر الاسلام في تفريع هذه المسايل على هذا الاصل اعني كون الخاص لا يحتمل
البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سياتي في باب البيان
من ان الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه
المحقق في التحرير ولعله اوجه لان النص اعم من الخاص والعام كنص القراءة
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الفاتحة والقول
بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الاجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول
بوجوبها وقوعها فرضا لو قراها لان الكلام فيما شرع فرضا لا فيما
يقع فرضا كما لو قرا البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا اجماعا ولا
تنافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا لان فرضيتها من حيث كونها
قرانا ووجوبها من حيث كونها فاتحة وعند تغاير الحيثيتين
لا منافاة **والتاويل بالاطهار في اية التربص** بالرفع عطف على شرط
اي وبطل التاويل بالاطهار للقروء في قوله تعالى المطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء واصله ان القرء مشترك بين الحيض والطهر
فاوله الشافعي بالطهر واوله الحنفية بالحيض لانه لو اريد الطهر لبطل
موجب الخاص وهو ثلاثة لان المشروع الطلاق في الطهر فاذا طلقت
فيه

فيه فاما ان لا تحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وان احتسب
كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر
والا كان الثالث كذلك وتمامه في التوضيح ولا يرد علينا ارادة شهرين
وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات لانا لا نسلم انه ثلاثة اشهر ليكون
من قبيل الخاص وانما هو جمع منكر عام او واسطة وكذا لا يرد فيما لو
طلقها حائضا فان الواجب ثلاث حيض وبعض لانه وجب تكميل الحيضة
الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة انها لا تتجزى كعدة الامة كذا في
التلويح وظاهره ان الثلاث والبعض عدة مع ان ظاهر كلامهم
ان العدة هي الثلاث وان ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في
الهداية وغيرها والظاهر انه لا خلاف فان البعض الزائد انما
وجب ضرورة التكميل اذ لا يمكن التوصل الى حقيقة الواجب الا به
**وتحليله الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح
زوجا غيره** جواب عما ورد على الاصل السابق من ان الخاص لا يحتمل
البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعتم فيما ابيتم فان حتى خاص
للغاية فيفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب
السابق وهو كونها من بنات ادم وانتم زدتم فقلتم انه مثبت حلا جديدا
فاجاب بان كونه مثبتا للحل الجديد انما هو بحديث العسيلة وهو قوله لا
حتى تذوقي عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود
وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل
فكان الحديث عبارة في اشتراط وطيه للتحليل اشارة الى كونه محللا
وبهذا ظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث فانها في الاية
غاية لعدم الحل وفي الحديث لعدم العود والتحقيق ان ما ذكره المصنف
لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم اثبتم التحليل

بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد
اصلا لانه ليس من باب الزيادة على الخاص اذ ليس عدم تحليله العود
الى الحالة الاولى مما صدقات مدلوله حتى يلزم ابطاله بالحديث فهو
من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما افاده في التحرير
ويتفرع على هذا الاصل اعني كونه لثاني غاية او محللا مسئلة هدم
الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث
لانه اذا اثبت حلا جديدا بعد الثلاث اثبته فيما دونها بالاولى
وعند محمد لا يهدم ورجحه في التحرير بان العود والتحليل انما جعل
في حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها فلا يتصور انه وبطلانه
اولى به فالحق هدم الهادم والخلاف في المدخولة اما في غيرها فلا هدم
اتفاقا **وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزا
لا بقوله فاقطعوا** جواب عما اورد على الاصل السابق بان القطع
المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الابانة فلا يدل على ابطال
العصمة عن المسروق وقد قلتم بابطالها عملا بالحديث لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه فيكون زيادة على الخاص القطعي
بالخبر وهو لا يجوز وحاصل الجواب ان بطلان العصمة انما اثبتناه
بخاص اخر قطعي وهو قوله جزا فانه معه زجرا بمعنى كفى فلو وجب
غرم لم يكف وفيه ابحاث طويلة الذيل لا ورود له اصلا لانه ليس
من باب الزيادة على النص لان القطع يصدق على نفي الضمان واثباته
فيكونا مما صدقات المطلق بل هو حكم اخر اثبت بتلك الدلالة او
بالحديث كذا في التحرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والحبل
كذا في ضياء الحلوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية او خلق مانع غير
ملجي كذا في التحرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراما فالمراد ببطلانها
هنا

هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة الى السارق اذا قطع اذ لو بطلت
مطلقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه وانما انتقلت الى الله تعالى فصار
محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك اليه تعالى اذ لو
انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع انه لو اختار تضمينه قبل القطع فله
ذلك ولا قطع وانما قيدنا بالنسبة الى السارق لانها لم تبطل حقا
للعبد بالنسبة الى غيره حتى لو باعها من غيره او وهبها حال قيامها
صح او استهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا للعبد ان العين لا
تكون مضمونة على السارق ولو استهلكها وهو ظاهر المذهب
ثم بطلانها للعبد وانتقالها اليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية
لا الى علم تعالى انها تتصل بها السرقة وانما تبين لنا ذلك بتحقق
القطع فكان حكم الاخذ مراعا ان استوفي القطع تبين ان حرمة المحل كانت لله
تعالى فلا ضمان وان تعذر الاستيفا تبين انها كانت للعبد فوجب الضمان
وانما قلنا بالانتقال الى الله تعالى بشرطه لان وجوب الضمان ينافي القطع
لانه يملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه
فينتفي القطع وما يودي الى انتفائه فهو المنتفي وبما قررناه علم انه
لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقا للعبد اذا قطع السارق
بالنسبة اليه من حيث التضمين نصا لكان اولى وانما قيدنا بالقضا
لانها لا تبطل ديانة فيفتى باداء الضمان للحوق الخسران والنقصان للمالك
من جهة السارق وقيدنا بالحيثية لانه لو باعها حال قيامها بعد القطع صح
البيع وقد قدمنا ان الملك لم يبطل للعبد ولذا قال في الايضاح قال
ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع بها بوجه من الوجوه لان الثوب على
ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل
دار الحرب بامان واخذ شيئا من اموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة

وكالباغي اذا اتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر ايجاب الضمان
بعارض ظهر اثره في حق الحكم واستفاد بانه لا يعتبر قضية السبب كذا في
فتح القدير ولذلك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه **صح ايقاع الطلاق بعد
الخلع** لان الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتدا فلزم
صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفا ورده في التحرير
بان قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لانها بيان الثالثة كانه
قال الطلاق مرتان فان طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح واعترض افادة
جواز كونه مطلقا بما لو كانت اولى او ثانية او ثالثة ولذا لم يلزم في شرعية
الثالثة تقدم خلع انتهى وجوابه ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى
اتصاله بالافتدا لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد
الطلقتين كلتاهما او احداهما خلع وافتدا فاندفع ما يقال يلزم عدم
مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تربيع الطلاق ولا يصح ذلك
نعم نعم بان قوله تعالى الطلاق مرتان نزلت في الرجعي لانه على تقدير عدم
الاخذ واما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتدا
فثابت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة **واعلم** ان هذا البحث مبني على
ان يكون التسريح بالاحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الثالثة كما في الحديث فلا بد ان تكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لا دلالة
في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا في التلويح كالاولى التمسك بالحديث
المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة قيد بالصريح لانه لو قال لها
بعد الخلع انت باين لم يقع وحاصل كلامهم هنا ان ما يقع كل طلاق بعد اخر واقع سوى باين
عن باين لم يلحق والمراد بالباين الثاني ما كان بلفظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها
ثم خلعها

ثم خلعها لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في
القنية ولو خلعها ثم قال انت طالق باين وقع الثاني والى كانه باينا لان
وقوعه بانت طالق وهو صريح ويلغو قوله باين لعدم الحاجة اليه لانه
الصريح بعد البائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثلاث وان كان الثاني
باينا بعد باين لانه بالصريح لا بالكناية كما في فتح القدير وصرح فيه بان
البائن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها على
العدة لا يصح انتهى لانه هذا من قبيل لحوق البائن الصريح الا ان يحمل عدم الصحة
على عدم لزوم المال فلا اشكال **ووجب مهر المثل بنفس العقد في**
المفوضة بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجته نفسها
بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى ان وليها زوجها بغير تسمية المهر
ففيه نظر كذا في المغرب وذكر في التلويح انها من التفويض بمعنى هو التسليم وترك
المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت
نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل
المراد منها هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر
لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة
اذا زوجها سيدها بلا مهر انتهى وانما وجب المهر بنفس العقد عملا بقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم فان البا لفظ خاص معناه الالصاق واستعماله في غيره مجاز
ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغا اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال
اصلا فاذا مات عنها او دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث المروي في ابي داود
وغيره من ان ابن مسعود في امراة مات عنها قبل الدخول والتسمية بان لها
المهر كاملا فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
قضى في بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح البا والناس يكسرونها غلطا
كذا في المزهر في اللغة للسيوطي **وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد**

عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم حيض فرض
المهر به اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا لا ان اعلاه غير مقدر اجماعا
لان التقدير اما لمنع الزيادة او النقصان ولما لم يبين ذلك الا دنى قدرناه ان حم
بالحديث لا مهر اقل من عشرة او بالقياس على شيء معتبر له خطر شرعا وهو اليد
وهو مبني على ان الفرض في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز في غيره من القطع حقيقتهم
والايجاب ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم اقتران كلمة على به بناء على انها صلة
الايجاب دون التقدير لا يمنع حمله على التقدير لان تضمين الصلة جائز
كما في قوله تعالى على الله ما تقوله وكما ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتعرف الشهادة
مع الوكالة فكذا هنا ضمن صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع
التقدير فان قيل اذا تضمنت كلمة معنى كلمة اخرى ووصلت بصلتها لم يبق
معناه الاول مرادا فيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في بعض المواضع كما في الاية
لو اريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور قلنا التضمين
ينبئ عن بقاء المعنى الاول ومنه التضمين الشعري وهو ان تضمن الشعر
شيئا من شعر الغير ولذا ارادوا في الاية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا في كل
موضع قالوا بالتضمين فيه ارادوا المعنيين لشهادة مواقع استعمالهم ولزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فان المضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع
بين المنطوق والمحذوف ليس من قبيل الجمع في شيء كذا في مدار الفحول **ومنه**
الامر اي ومن الخاص الامر فان لفظ الامر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل
جزما لغة وجمعه اوامر وبمعنى الامر امور نقيض نهاه والامر منه اؤمر بالهمزة
ومر بغير همزة قال الله تعالى وأمر اهلك بالصلاة كذا في ضياء الحلوم وعند
النحاة ما دل على الطلب وقيل بالمخاطبة وعند الكلاميين بناء على انه النفسي
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما وبالاخير خرج الندب النفسي
والاقتضاء المذكور هو معنى الايجاب ولا يرد اكفف على عكسه فانا نرد الاقتضاء
فيه

فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده فان الاقتضاء موجود وليس بامر بل هو نهي
لان المحدود النفسي لا الصيغي فيلتزم ان معنى لا تترك منه وافعل وذروا
البيع نهي ويدخل فيه الطلب فعلا كذا اذا اريد به الحال اليه اشار في التحرير
وعند الاصوليين حقيقة اصطلاحا صيغته المعلومة لان اليق بهم
تعريف الامر الصيغي لا النفسي لان بحثهم عن الدلائل السمعية وقد اختلفوا
في تعريفه فمنهم من عرفه باعتبار وجوب امتثاله لان الكلام في خواص
القران كما في المغني فقال الامر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلو في نفس
الامر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه لاعم منه فلم
يشترط العلو ولا شرط الاستعلاء وعليه اكثر الاصوليين كما ذكره القاآني
وتبعهم المصنف فقال **وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء**
افعل فالقول بمعنى المقول هنا كالملفوظ وان صح ان يكون مصدرا لان الامر
والنهي من قبيل الانشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولان الامر عند الاصولي
نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه وبهذا اندفع ما ذكره القاآني ان
المراد به معناه المصدري لا المقول كما خطر للمعنى بعض الاوهام لان
ذلك صيغة الامر لا الامر لانه الطلب كما ذكره في المفتاح والكشاف
ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لانهم عرفوا الامر النفسي والكلام
في الصيغي وهو المقول واما القول فنفس الاقتضاء كما في التلويح وخرج
بقيد القول الفعل والاشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس بما كان
بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى
افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب والفرق
بين الاستعلاء والعلو ان الاستعلاء هيئة الامر من رفع صوت واظهار
غلظة والعلو هيئة الامر من علم ونسب وجلالة وولاية كما ذكره
الهندي وفي ضياء الحلوم العلو الارتفاع على الرجال اذا ارتفع قدره

استعلا اى علا قال الله تعالى من استعلى انتهى وربما يورد على التعريف ان
الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجاب عنه بانه انما يرد ذلك لو كان
مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك يعرف ذلك ببادى الراى
بل المراد به كل قول على طلب الفعل بنفسه فاندفع به ايضا ما قيل انه غير
مانع لان هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما فى التلويح لانه لا طلب
فيهما او التعريف وان كان يصان عن المجاز لكن فيما لا يكون المراد ظاهرا
اما عند ظهوره فلا كما افاده الفاضل ومن العجب ما فى التلويح من الترديد
بين ان يريد الامر عند اهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلا
وبين ان يريده عند الاصوليين فغير مانع لانها قد تكون للتهديد
والتعجيز للقطع بانه لم يرد الا اصطلاح اهل الاصول وهو مانع لانه لا طلب
فيهما كما قدمناه وقوله فى التلويح لو اريد من الصيغة ما يتبادر منها عند
الاطلاق يكون قيد الاستعلا مستدركا ممنوع انه لا يتبادر من الصيغة
الا الطلب وهو موجود مع الدعا والالتماس فقيد الاستعلا لاخراجهما
والحاصل ان قوله افعل فى التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندى فلانه
قال الامر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلا كما نعلم وقد صرح فى الكشف
بهذا وقال انه اقرب الى الصواب واورد على عكس التعريف قول الادنى
للاعلى افعل تبليغا وحكاية كحو الامر المستعلى فانه امر وليس على طريق
الاستعلا من القايل واجاب عنه فى التلويح بان مثله لا يعد فى العرف
مقولا لهذا القايل الادنى بل مقولا للمبلغ عنه وفيه استعلا من جهته
واستظهر لهذا فى التحرير بانه يقال ليس الغزاة قوله عليه السلام يعنى مع
انه مبلغ له واورد على طرده صدورها من نائم وليست بامر حتى زاد
جماعة فى تعريفها ان يكون بقصد الامتثال **ويختص مراده بصيغة**
لازمة بيان لما علم من قوله ومنه الامر لان حد الامر هو الخاص باعتبار
اختصاص

اختصاص المعنى بالصيغة ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصا ص
من جانب اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين
والضمير فى مراده يعود الى الامر باعتبار مدلوله اعنى الصيغة فان الامر مذكو ر
الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلا حتما والمراد منه اى المقصو د
منه الوجوب وهو المراد من المراد ولما كان المقصود هنا بيان الاختصا ص
من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لابد ان يقول لازمة مختصة بذلك
المراد لان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كما فى
الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به
كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة
وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة كذا فى الكشف
ايضا ومعناه فى المشترك باعتبار احد المعنيين او المعانى لا باعتبار مجموع
المعنيين او المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل فى الحيض كان الحيض مختصا به
بمعنى انه لا يستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله
فى غيره وهو الطهر **حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب**
الشافعى تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لا يستفا د
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو فى خصوص
المعنى لا فى خصوص الصيغة فانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة
فى الوجوب واورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة
واجاب فى التوضيح بانه مجاز عن الامر وانما عدل عنه الى الاخبار لان الخبر به
ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد
فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود المامور به اقيم عدل
اللفظ الاخبار مجازا انتهى وحمله فى التلويح على ما اذا لم يكن المحكوم بنفى الخبر

حكما شرعيا فإذا كان كذلك أفاد الحكم الشرعي بنفسه مثل قوله تعالى كتب
عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربوا ونهى وسنه ولله على الناس
حج البيت والتحقيق أنه لا إيراد أصلا لأن المقصود من قولهم إن الوجوب
مختص بالصيغة نفي استفادته من الفعل لا النفي مطلقا حتى استفادته
من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران
بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام في باب الاعتكاف وإن لم تقترن
بوعيد على قدر **واعلم** أن الاختلاف في كون الفعل موجبا مبني على أنه
يسمى أمرا حقيقة أو لا فالجمهور على أن حقيقته الصيغة وإطلاق الأمر
على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل
بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى
الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي فإنه حين شغل عن أربع
صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج
على الأصل للتنبيه على أنه مع ابتنائه على الأصل ثابت بدليل مستقل ردّه
والجمهور بسبق الفهم منه إلى القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض
لم يسبق معين وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير وأما ما استدل به في
التوضيح من صحة نفي الأمر عن الفعل فمصادرة لأن الخصم لا يسلم صحة النفي
عنده ثم **اعلم** أن محل الاختلاف فعل ليس بسهو ولا طبع ولا خاصية
فإن كان فلا وجوب اتفاقا وليس بيانا لمجمل الكتاب فإن كان فهو واجب
اتباعه اتفاقا **للمنع عن الوصال** فإنه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل
أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه السلام أيكم مثلي إني أبيت عليهم صح
عند ربي يطعمني ويسقيني **وخلع النعال** بالجر معطوف على الوصال أي للمنع
عن خلع النعال كما في المصابيح من أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه
فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على إلقائكم نعالكم قالوا رأيناك
ألقيت

ألقيت نعليك قال إن جبريل أخبرني أن فيهما قذرا إذا جاء أحدكم المسجد
فلينظر فإن رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما وقد جعل المصنف
كلا من هذين دليلا على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل
الجزئي لا يصح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرهما فخر الإسلام بيانا
لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح وإنما الدليل
ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الإطلاق مع أن الهندي تعقب من
تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة فلم الاتباع دليلهم وإنكاره عليه السلام لم
يكن لمتابعة بل لأن صوم الوصال كان مخصوصا به كان مخصوصا به
وكذا في خلع النعال كان مخصوصا بإخبار جبريل عليه السلام وكيف يجوز
الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به **والوجوب استفيد من قوله**
عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا من الفعل جواب عن تمسكهم
بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر
لا من قضائه مرتبة مع أنه لا يصلح دليلا أصلا لما قدمنا أن الدليل الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية **واعلم** أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء
يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان ولا
يخفى أن الحديث الثاني ليس على ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه دوامه
من صلوته فإنها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست
واجبة فهو على الندب إن اعتبرت هذه المرادة أو على الإيجاب إن
اعتبرت غيرها وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب
وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على
خلافه من كونه سنة أو أدبا يرد بأن الترتيب من المستثنى لئلا يلزم
تقديم الظني على القطعي لأن القاطع اقتضى الصحة مطلقا والظني الزم

الا خبر او جب نساد ما حكم القطعي بصحته بنوع من الزيادة على النص القطعي
بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا والحاصل ان قول اصحابنا بان الترتيب واجب
يفوت الجواز بفوته مشكل جدا ولا دليل عليه وتمامه في فتح القدير **وسمى**
الفعل به اى بالامر في الاية **لانه** اى الامر **سببه** اى الفعل الى حامل عليه
لانه مامور به فاطلق المصدر واريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد فانه بمعنى الفعل مجازا لا حقيقة فلا
يدل لهم وهو جواب تسليمي والا فلا نسلم انه في الاية بمعنى الفعل بل هو
بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله فاتبعوا امر فرعون ووصفه
بالرشد لا يدل على انه بمعنى الفعل كما توهموه لان الرشد بمعنى الصواب
والقول متصف به كالفعل وفي ضياء الحلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح
والرشد بفتح الراء والشين بمعناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط
وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح في الدين فالرشيد ذو الرشد انتهى
وموجبه بفتح الجيم اثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء مترادفة
الفاظ كما افاده كاتبه فتامله وقد صرح في التلويح بان الوجوب هو المدلول العلامة صح
الحقيقي لمسمى لفظ الامر وهو صيغة افعل والتحقيق ما ذكره السيرامي من
ان المدلول الحقيقي للفظ امر صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب
الفعل استعلاء والوجوب موجبا لصيغة لانه الاثر الثابت بها وقولهم
موجب الامر اي موجب مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول انتهى
فقد علمت ان الضمير عائد الى الامر باعتبار مدلوله وان الوجوب اثر الطلب
الذي هو الايجاب **الوجوب** اى اللزوم فهو الوجوب اللغوي لا الفقهي
فيعم الواجب القطعي والظني لان من افراد الامر ما ثبت بخبر الواحد
وهو ظني ولو خص بالامر القطعي لكان معناه اللزوم القطعي لانه قطعيه
واختصاص افعل بالوجوب هو قول الجمهور لما تقرر من استدلال السلف
على

على الوجوب بها شايعا بلا نكير فاوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة المجردة فاوجب القطع به من
اللغة ايضا **لا الندب** نفي لقول ابي هاشم ان موجبه الندب عند الاطلاق ق
لاستعماله فيه ولقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
قلنا هو دليل الوجوب كذا في التحرير **والاباحة** نفي لقول بعض المالكية
لانها ادنى قلنا لا طلب فيها **والتوقف** نفي لقول من قال بالتوقف مطلقا
فان الاشعري والقاضي توقفا في انه للوجوب او الندب وقيل بمعنى لا
ندري مفهومه واستدل للواقف بان كونها للوجوب وغيره انما هو
بالدليل وهو منتف اذ الاحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم يختلف قلنا
تواترا استدلالات عدد التواتر من العلماء اهل اللسان بها على
الوجوب فثبت تواترا بعدها كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف
لمذهب الاشتراك وفيه خمسة اقوال قيل مشترك بين الاولين
الوجوب والندب وقيل بينهما والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الاولين
وقيل بين الثلاثة من الاذن وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة
والتهديد واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بانه ثبت الاطلاق والاصل
الحقيقة قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل بالقدر المشترك
وهو الطلب بانه ثبت رجحان الوجود ولا مخصص فوجب كونه للمطلوب
دفعا للاشتراك والمجاز قلنا بل المخصص هي ادلتنا على الوجوب مع انه
اثبات اللغة بلازم الماهية كذا في التحرير **سواء كان بعد الحظر او قبله**
بيان للمذهب عندنا المختار وهو انه للوجوب بعد المنع او قبله للدلائل
السابقة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وهذا قول بعض
القائلين بانه للوجوب واكثرهم انه بعد الحظر للاباحة باستقراء استعمالاته
فوجب الحمل عليه عند التجرد لوجوب الحمل على الغالب ما لم يعلم انه ليس منه نحو

بلغ قراءة على مولفه

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا ولا مخلص لنا الا بمنع صحة الاستغراق اذ ثم كذا
في التحرير وما وقع في الشروح من الاستناد لا دلالة للاكثر بقوله فاصطادوا وللبعض
بقوله فاقتلوا غير صحيح لما في التلويح من ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
ولانه ثابت بالقرينة ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة
والكلام عند التجرد عنها ثم اعلم ان محل الخلاف امر متصل بنهي اخبارا
او متعلق بزوال سبب النهي فالاول كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
والثاني نحو فاذا حللتم فاصطادوا لا في الامر المطلق وبهذا ظهر غلط من استدل
بامر الحائض والنفساء بالصلاة اذا طهرت بعد النهي عنها حال الحيض والنفاس
فانها امر مطلق وليس الكلام فيه كما افاده في التحرير لانتفاء الخيرة عن المامور
بالامر بالنص دليل لكونه موجبا للوجوب لان الندب والاباحة لا ينفيان
الخيرة وبالامر متعلق بالمامور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم فالضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع
في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهما ان
يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل
اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع النكرة في سياق
الشرط وهو اولى من القول بوقوعه في سياق النفي وتمامه في التلويح ونفي الخيرة
في الجانبين بالاختيار وجوز في امرهم ان يكون مصدرا مضافا الى الفاعل
كما في التلويح وان يكون مصدرا مضافا الى المفعول ليطرد مرجع ضميرهم
ومن امرهم واحدا وهو الاولى لاتحاد مرجعهما واستحقاق الوعيد لتاركه
بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر ولحاق الوعيد بها
فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد

وهذا

وبهذا استغني عن الجواب عما اورد بان امره مطلق ولا نزاع في كون بعض
الاوامر للوجوب بان امره عام لا مطلق لانه مصدر مضاف فيعم وتمامه في التلويح
والضمير في امره لله تعالى او للرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله
تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم كذا في الكشف ودلالة الاجماع
اي اجماع اهل العرف واللغة فانهم اجمعوا على ان من يريد طلب الفعل مع المنع
عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب
والمعقول وهو ان كل مقصد من مقاصد العقلاء له عبارة والايجاب اعظم
مقاصده فلان توضع له عبارة اولى والمعقول العقل وما فهمته بعقلك
كذا في ضياء الحلوم والمراد هنا الثاني وفي الشروح هنا تطويلات تركتها
عمدا واذا اريد به اي بلفظ امر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض
وبعض نظم الاباحة في الخلاف والمعروف كون الخلاف في الندب فقط
هل يصدق انه مامور به وقيل محل الاختلاف الصيغة وهو قول اكثر
الشارحين وسيأتي ما يبعده الاباحة او الندب قيل انه حقيقة
اي قال فخر الاسلام ان الاطلاق حقيقي مع انه موافق للجمهور بان
الصيغة خاصة في الوجوب فاستشكل مخالفته لهم في كونه مجازا في غيره فانه
لا شك في تبادر كون الصيغة في الاباحة والندب مجازا فاولوا كلامه فمنهم
من اوله بان المراد انها خاصة للوجوب حقيقة عند التجرد وللندب والاباحة
مع القرينة ودفع باستلزامه رفع المجاز وبانه يجب في الحقيقة استعماله
في الموضوع بلا قرينة كما اوضحه في التلويح ومنهم من اوله بان القسمة ثلاثية
باثبات الحقيقة القاصرة فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس
بمجاز بناء على ان الجزء ليس غير الكل ولا عينه فاللفظ اذا استعمل في معنى خارج
عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة واليه
اشار المصنف بقوله لانه اي لان كلا من الندب والاباحة بعضه اي الوجوب

اى بمنزلة جزوه فهو من باب اطلاق الكل على البعض بناء على ان كلا من المباح والمندوب
ما اذن فى فعله وهو جزء الواجب فانه ما اذن فى فعله ومنع من تركه واستشكل
بان المباح ما اذن فى فعله وتركه والمندوب ما اذن فى فعله ورجح فعله
على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب ودفعه فى التوضيح بان
ذاك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وانما هو فى معنى كون الامر
للندب او الاباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل لا دلالة لها على
جواز الترك اصلا فالاباحة المستفادة من الامر جزء الاباحة اعنى جواز
الفعل وكذا فى الندب وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم
الاصل وتمامه فى التلويح **وقيل لا** اى وقالت عامة لا يكون حقيقة **لانه جاز**
اصله اى لان الامر حينئذ تعدى اصل الموضوع له وهو الوجوب فاستعمل فى
غيره مجاز وهو استعارة ومعناها ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع كذا فى
التوضيح وحاصله ان الثلاثة اشتركت فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب
مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على السواء وكذا فى الاباحة وعلى رجحان
الفعل فى الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع
مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون
الجزء فهى حقائق متباينة والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
فى فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف
والبيت وقد مر جوابه عن التوضيح وكذا صحح انه من اطلاق الكل على البعض
تبعا لفخر الاسلام ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور انه مجاز لان غير
الموضوع له اعم من ان يكون جزءا او خارجا **ولا يقتضى** اى لا يفيد مدلول
الامر وهو الصيغة اى المادة باعتبار الهيئة **التكرار** اى تكرار الفعل
المطلوب لانها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة ولا تكرار لاطباق
اهل

بلغ مقابلة على نسخة مؤلفه المنقول منها فصح

اهل العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص
زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على مجرد الفعل
فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة تضرورية
للبراءة لوجود الفعل بها لانا نقطع به ما ذهب اليه كثير من ان الامر للمرة
وقيل انها للتكرار ابدا لانه تكرر فى النهى فيجب فى الامر لانها طلب قلنا
قياس فى اللغة بدلالة لفظ وهو لا يجوز وبالفرق بين الامر والنهى بان
النهى لتركه وتحققه بالترك فى كل الاوقات والامر لاثبات فلا يتحقق ثمرة
واقتصر المصنف على نفى التكرار وقد جمع بين نفى العموم والتكرار فخر الاسلام
فعموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال
متماثلة فى اوقات متعددة فيتلازمان فى نحو صلوا وصوموا لامتناع ايقاع
الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى
تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة كذا فى التلويح وذكر الاكمل فى
التقرير بان الظاهر ان المراد بهما شى واحد لان العموم لا يتصور فى
الفعل الا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لما سيأتى فى طلقى نفسك ان
نطليقها نفسها ثلاثا ليس من عموم الفعل **ولا يحتمله** اى التكرار على المذهب
الثانى فانه قال الامر لا يوجب التكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
سواء كان نكرة او متكررا لانه وان كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة فى
الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة
والمحتمل لا يثبت بدونها **سواء كان معلقا بالشرط** كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا **او مخصوصا بالوصف** كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك

ل

بلغ مقابلة على نسخة مؤلفه المنقول منها فصح

الشمس اولم يكن نفي لقول من قال انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله الا اذا كان معلقا
او مخصوصا واستشكل بانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ
فالصحيح انه ليس قولا لاحد من مشايخنا وانما هو قول من اثبت الاحتمال ونفي
الموجب لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل
المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من
حيث انه فرد اعتباري لا على المجموع من حيث انه مجموع فانه يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة
الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية حتى اذا قال لها طلقي
نفسك انه يقع على الواحدة لانه موجبه الا ان ينوي الثلاث
فتقع الثلاث ان طلقت ثلاثا لانه محتمله فيثبت بالنية ولا تعمل
نية الثنتين اذا طلقت ثنتين فلا تقع الا واحدة لانه ليس موجبا ولا
محتملا فهو كما لو نوى الطلاق باسقني الماء فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره
به مثل طلقي نفسك ثنتين قلنا ليس بتفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق
اللفظ ولذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ
العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك ثلاثا او واحدة فماتت قبل
ذكر العدد لم يقع وانما صح الواحد تغييرا ايضا لعدم دلالة الصيغة
عليه لانها لمطلق الطلب والمرة ضرورية لا مفهومه الا ان تكون
المراة امة فيصح تطليقها ثنتين بالنية لانه كل الجنس في حقها وفرع
المصنف على هذا ايضا انه لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد اخرى لا يصح
لانه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاح العبد ولو قال اشتر لي
عبدا لا يثنى ولا اكثر من واحد لان كل الجنس ليس بمراد لعدم الامكان
فيراد به شيء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج لي امراة لا يملك
الا واحدا ولو نوى الموكل الاربع ينبغي ان يجوز على قياس ما ذكرنا لانه كل الجنس
في حق

الامر
في حقه ولكن ما ظفرت بالنقل انتهى لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل
اي معنى المصدر بالمصدر اي اللفظة فالباء تتعلق بالطلب واللام في
المصدر بدل المضاف اليه اي بمصدر الامر الذي هو فرد فاضرب
مختصر من اطلب منك ضربا هكذا قدر المصدر منكرا في التحرير والتلويح
وجوز فخر الاسلام تقديره معرفا وتعقبه الاكمل بانه اذا قدر معرفا
افاد العموم ولانه لا حاجة الى تعريفه لان الفعل مركب من الزمان
والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى لكن فخر الاسلام انما جوزه دفعا لما
استدل به النافي من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفا فان
المعرف للجنس كالمنكر ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان
جمع كركبان وراكب واضا فيها كاضا فتحا ثم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل عنهما اي بمكان بعيد عن الفردية والجنسية
وتعقبه في التحرير بعوز تسليم الاول لانه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة
واصلها بحد فجاز ان المختصر ما لا يحتمله المطول الثاني انه يبعد نفي الاحتمال
لثبوت الفرق لغة بين اسماء الاجناس المعاني وبعض الاعيان اذ لا يقال للجنس
رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالاعيان المتماثلة الاجزاء كالماء والعسل فاذا
صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى وما تكرر من العبادات
فباسبابها لا بالاوامر جواب عما استدل به القايل بتكراره اذا كان
معلقا او مقيدا فان التكرار في مثل هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب
المقتضي لتجدد المسبب لا من الامر المقيد واورد عليه ان السبب
مثبت اصل الوجوب والامر وجوب الاداء وهما غيران واجيب
بان تكرار وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار السبب وذكر الاكمل في التقرير
ان الاوجه ان يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدد بل
باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث فان ما تكرر من الاسباب

يدل على ان مسببه نوع ذو افراد كثيرة والكل يراد بالامر والحج لما لم يتكرر
مسببه لم يوجد دليل على كثرة افراده فكان المراد الواحد الحقيقي انتهى ولم
يجب المصنف عن الامر المعلق بالشرط فانه استدل به ايضا نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا واجاب عنه في التحرير بان الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها
اتفاقا لا بالصيغة واما غيره كاذا دخل الشهر فاعتق ففيه خلاف والحق
النفي وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين
اذا نوى الزوج تحمل التفريع طلقي نفسك على الخلاف السابق وحاصله
انه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلا نية وتحتمل الثنتين
والثلاث عند القائل باحتماله اذا نوى ولا تحتمل العدد عندنا لنفي الاحتمال
وان ربما يستقيم الاقوال في نحو ان دخلت الدار فطلقي نفسك
فمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث
بلا نية ثم اعلم ان تفريع طلقي نفسك على هذا الاصل ليس بصحيح
وان فرعه الاكثر من الحنفية لان المتفرع تعدد الافراد لا التكرار
ولان الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطليق ثنتين وثلاثا فتعدد
الافراد لازم للتكرار اعم فلا يلزم من ثبوت التكرار او احتماله ثبوته الا
في ضمن التكرار ولا من نفيه انتفاؤه فالحق ان طلقي نفسك متفرع
على مسألة اخرى هي ان صيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها
عندنا خلافا للشافعي كما ذكر في التحرير وبهذا ظهر ان العموم لا يفارق
التكرار وهو ما وعدناه به وفرعوا على ان المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف
لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه ولو نوى مياه الدنيا صح فلا
حنث ابدا لانه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح وكذا اسم الفاعل يدل
على المصدر ولا يحتمل العدد كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
فانه دال على المصدر وهو سرقته وهو فرد لا يحتمل العدد المحض حتى لا

يراد

يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اريد كل السرقات
لم يقطع الا بعدها ولا يعرف الا بموته وهو منتف اجماعا فتعين الفرد
الحقيقي وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة
قولا وفعلا فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع ابدا وانما تقطع رجله اليسرى
في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها اصلا بل يحبس الى ان يموت وتحقيقه
ان النص ما دل الا ان حقيقته قطع اليد بسرقة واحدة صرف منه الى
واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والاجماع فظهر ان المراد
انقسام الآحاد على الآحاد اي كل سارق اقطعوا يده اليمنى لموجب حمل
المطلق عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر الحكم بتكررها لتعذر
لفوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد في الزنا لبقاء المحل وهو البدن
وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر لان اسم الفاعل علما كالحارث
لا دلالة له على المصدر وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه
من مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر فاقطعوا وهو القطع
ظنا ان اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا كذا في التلويح تنبيه
اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب
الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان الماهية
هي المطلوبة وهو المختار لان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان
فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع وذكر العضد انك
اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت
ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية
ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل

موجود في ضمن الجزئيات انتهى وتمام تحقيقه في حاشيته للتفتازاني
وحكم الامر نوعان اي وصفة المامور به فهو تقسيم للحكم الشرعي اعني الوجوب
بالامر فالحكم بمعنى الوصف والامر بمعنى المامور به وليس هو تقسيما
لنفس الحكم كما اشار اليه الاكمل وانما لم يذكر الاعادة كغيره لانها وان كانت
واجبة لكن لا بالامر والكلام فيما وجب بالامر وهي جابرة بمنزلة سجود
السهو وعرفها في التحرير بانها فعل مثل الواجب في الوقت لخلل غير الفساد
وعدم صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفي الاعادة خارجه وقد اوضحناه
في البحر الرائق شرح كنز الدقائق **اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر**
اي ايقاع الحالة المخصوصة التي ثبت بالامر لزوم ايقاعها على المكلف
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع
تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك
الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها فالمراد بالتسليم الايقاع
وبعين الواجب بالامر الحالة المخصوصة وقول صاحب التلويح المراد
بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم
لزوم اثباته بالامر لا ما علم لزوم ثبوته بالامر وهذا لان لزوم الاثبات
وجوب الاداء وهو بالامر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب
والحاصل ان الحالة المخصوصة تتصف بنفس الوجوب نظرا الى لزوم
وقوعها وتتصف ايضا بوجوب الاداء نظرا الى لزوم ايقاعها فالموصوف
بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت موجودة في نظر الشرع
لا يلزم اتصاف المعدوم بالامر الموجود لكن الوقوع لما كان اثر الايقاع
فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الايقاع كما في المعدوم مشكل كذا
ذكره يحيى السيرامي وقيد بالعين احترازا عن تسليم المثل كما سياتي تحقيقه
بالواجب

بالواجب لاخراج النفل فلا يتصف بالاداء والقضاء وعبر في التوضيح بالثابت
فاشتمل النفل بخلاف القضاء فان الكل عبروا بالواجب لانه مبني على
كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه
فافسده صار واجبا فيقضى كما في التلويح مع ان الفقهاء اطلقوا القضاء
على ما ليس بواجب فقال في الكنز وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل
شفعه فان كان ذلك الاطلاق بناء حقيقيا فيعبر بالعبادة بدل
الواجب كما اشار اليه في التحرير والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض
ايضا وهو اللازم وهو اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر او ما هو
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يقيد المصنف
التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذور والكفارات مما ليس
بموقت وحاصل التعريف ان الاداء فعل الواجب بالامر ولو قال كغيره
فعل الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره لكان اولى ليكون قوله في وقته
مخرجا للقضاء بناء على انه عين الواجب ايضا كما سياتي ولو قال الكل
ابتداء فعل الواجب لكان اولى لانه بالتحريمة فقط في الوقت يكون
اداء وبركعة عند الشافعي فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب
في الوقت لكونه اداء كما افاده في التحرير **وقضاء وهو تسليم مثل**
الواجب به اي بالامر فيفرق بينهما بان الاداء فعل الواجب والقضاء
فعل مثله وهذا انما يتجه على القول بان القضاء لم يجب بالامر الاول
وانما وجب بامر جديد لانه حينئذ مثله لا عينه واما على الصحيح فالقضاء فعل
الواجب ايضا لكن الاداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما افاده في
التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لانه صحح انه بالامر الاول وعرفه
بما يفيد انه بامر جديد واذا كان القضاء فعله بعده فعل مثله بعد
خارج كفعل غير المقيد من السنن والمقيد كصلوة الكسوف وكذا فعل

الحج بعد افساده ليس قضا حقيقة اذ ليس بعد وقته وتسمية الفقها له قضا
مجاز وتضييقه بالشروع لا يوجب كونه قضا كالصلاة بعد افساده
ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا اى مجازا شرعيا لتباين
المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشي الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وكقولك اديت الدين قيدنا
بالشرعي لانه بحسب اللغة القضا حقيقة في تسليم العين والمثل لان
معناه الاسقاط والاتمام والاحكام والادا مجاز في تسليم المثل لانه
ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصا في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم
العين دون المثل كذا في التلويح حتى يجوز الادا بنية القضا
وبالعكس تفريع غير صحيح ولذا تركه في التوضيح لان الكلام في اطلاق
لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فقد لا [illegible]
حينئذ اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلاهما منافيه واما جوازه فباعتبار
انه اتى باصل النية ولكنه اخطا في الظن والخطا في مثله معفو كما افاده
في الكشف والقضا يجب بما يجب به الادا عند المحققين
يعني يجب بالامر الاول وهو المختار عندنا خلافا للبعض اى لبعض
اصحابنا فلا بنا فيه انه قول اكثر الاصوليين فعندهم الامر بفعل
في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا ادا ولا قضا
فلو ثبت قضا فبامر جديد كمن نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فلفظ بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو
وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان ادا ولكان بمثابة صم اما يوم
الخميس واما يوم الجمعة فكانا سواء والمختار مقتضاه امران الصوم
وكونه فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاوه الصوم لا في الجمعة ولا
غيرها وانا يلزم ما ذكر لو اقتضاه في الجمعة نعم لو اقتضى فواته ظهر
بطلا

بطلان المصلحة الواجب ومفسدته سقط لمعارض الراجح وهو بعيد
اذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده
به لزيادة المصلحة فيه وقولهم لو لم يكن الوقت فيه داخلا في المامور
به لجاز التقديم مندفع بان الكلام في الواجب ولا واجب قبل التعلق
كذا في التحرير واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيان كما في التعقل والتلفظ او ماصدقا عليه
وهو شي واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظير التركيب
من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج كذا ذكره العضد وحاصله
ان الاختلاف فيهم ههنا مبني على اختلافهم في اصل وهو ان المطلق والمقيد
بحسب الوجود شيان او شي واحد واختلافهم في اصل هذا الاصل
ناظر الى اختلافهم في اصل اخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل
وتمايزهما هل هو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان
المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو
الحق كانا بحسب الوجود شيا واحدا ذكره التفتازاني في حاشيته وبه
يترجح قول بعض اصحابنا وذكر الاكمل في شرح ابن الحاجب والحق ان كونه
قضا يقتضي بان يكون نسبته الى الامر الاول انسب ولا يخفى على المتامل المنصف
انتهى واختلفوا في ثمرته فقيل في الصيام المنذور المعين يجب قضاوه على المختار
لا على قول البعض وقيل القضا اتفاق فلا ثمرة له في الفروع فنسنده الى الامر
الاول وهم مطالبون بالامر الجديد ويمكنهم القياس على الصلاة فان القياس
مظهر لا مثبت فرجع الى الامر الجديد ومحل الاختلاف قضا بمثل معقول
اما بمثل غير معقول ففبامر جديد اتفاقا واشار بقوله بما يجب به الادا
الى ان الكلام في الامر لا في السبب وبه سقط ما قيل ان الوقت اذا اضاف
كان الجزء الاخير هو السبب واذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد خلف

السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب
الاداء لان الاداء بعده ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع وفيما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم
مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب اخر
جواب عما نوقض به الاصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكف
فانه يجب بصوم جديد ولم يوجد النذر فكان القضاء بغير ما اوجب
الاداء والا فيبطل كقول ابي يوسف والحسن وتقرير الجواب ان
النذر اوجب صوما موجبا مقصودا وامتنع ظهوره لخصوص ذلك
المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر اثره فلزم ان لا يقضي في رمضان
اخر لانه واجب سوى قضاء رمضان الاول لانه خلف عنه وقد جعلوا
السبب الاول هنا النذر مع ان الكلام في الامر وجوابه ان كون السبب
النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيرا باللازم
عن الملزوم وشهر رمضان بالاضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف
للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان
شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا في التلويح والاداء
انواع تقسيم له مع القضاء في المعاملات وحاصل ما ذكره فخر الاسلام هنا
ان المامور به اما اداء او قضاء كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة
الاخر او غير محض ان كان فتصير اربعة ثم كل من الاداء المحض والقضاء
المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة فكامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار
تصير الاقسام ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او حقوق العباد
نصير

تصير اثني عشر قسما وبهذا عرفت ان الكامل والقاصر قسمان للاداء
المحض لا لمطلق الاداء كما فعل المصنف لانهما لو كانا قسمين لمطلق الاداء
لكانا حاصرا بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون التشبيه بالقضاء قسما
منهما وقد جعله قسيما لهما ولو قال المصنف الاداء اما محض وهو كامل او
قاصر واما شبيه بالقضاء لكان اظهر كما لا يخفى كامل وهو كما قدمنا ان
يؤدي بجميع الاوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات
وقاصر وهو ان يترك شيء من الكمالات وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة مثال للكامل يعني بما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة
الاصبع الزائدة والمراد ان يؤدي كلها بجماعة ليكون كاملا والصلاة
منفردا مثال للقاصر لفوات الكمال وهو الجماعة وسكت عن المسبوق قال
في التوضيح والمسبوق منفرد فيما يقضي فيكون اداؤه قاصرا لكن اختلفوا في محل
قصوره فقيل انه فيما سبق به فقط لا في كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق
منفرد فيما يقضي الا في اربعة كما ذكر في التبيين اي فيما يؤدي بعد فراغ الاما م
فاطلاق القضاء مجاز ويلزم منه ان البعض المؤدى بالجماعة اداء كامل
وقيل القاصر اداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا
فهو في صلاة المنفرد ازيد منه في صلاة المسبوق ولعله الاوجه
لفوات الكمال في بعضها فاتصفت كلها بالقصور وجزم الاصوليون بان
ما يقضيه اول صلاته والفقهاء فصلوا فقالوا انما يقضيه اول صلاته في حق القراءة
واخرها في حق التشهد وبنوا عليه احكاما مذكورة في فتح القدير وغيره
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام مثال للاداء الشبيه بالقضاء ففعله
اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الامام فهو
يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه مثاله لا

لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع
الإمام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه في هذه الحالة
كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام حكما ولذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه
ولو تبدل اجتهاده في القبلة إلى غير جهة الإمام بعد فراغ الإمام تفسد
كالمقتدي حقيقة وانعكست الأحكام المذكورة في المسبوق لكونه منفردا ولذا
لم يسجد اللاحق لسهو الإمام معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد
الختم لما ذكرناه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق ولما كان أداء باعتبار
الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها
بالأداء وقد عرف الأصوليون المسبوق بمن لم يدرك أول صلاة الإمام
أي الركعة الأولى من صلاته واللاحق بمن أدرك الأول وفاته الباقي واعترض
ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى أن يعرف اللاحق بأنه من فاته شيء
من صلاة إمامه بعد ما دخل معه ليشمله كما في فتح القدير ويرد عليه أيضا
المقيم لو اقتدى بالمسافر فإنه بعد سلام الإمام لاحق ولذا تثبت
أحكام اللاحق في حقه من أنه لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدي
به كما ذكره قاضي خان وغيره مع أنه ما فاته شيء من صلوة الإمام لأن
بقاءه لأنه ملحق به لأنه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق لا أنه من أفراده
حقيقة ولم يتعرض الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله أداء أو قضاء
أو شبيه بالقضاء وكلام الفقهاء يقتضي أن يكون قضاء ولما سبق به أداء
قاصرا فيتغير فرضه بنية الإقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاء ولما
فاته باللاحق شبيها بالقضاء فلا يتغير فرضه فيه فما بهم قالوا فيمن فاتته
الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة ثم استيقظ بعد فراغ الإمام أنه
يبدأ في القضاء بالركعات الثلاث التي نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم
بما سبق به وهي الأولى فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه

ثم يقوم

ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ فيها لأنها ثانيته ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد
متابعة لإمامه ثم بأخرى يقرأ فيها ويقعد للختم كما في فتح القدير حتى لا يتغير
فرضه بنية الإقامة يعني لو كان مسافرا مقتديا بالمسافر فبقي عليه ركعتان
باعتبار أنه قضاء والقضاء لا يتغير أصلا لا بالإقامة ولا بالسفر مفرع
على كون فعله شبيها بالقضاء وتعقبه الهندي بأنه مؤد حقيقة وقاض
شبهة فباعتبار كونه مؤديا ينبغي تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبهة
القضاء لا ينبغي فلم رجح الشبه على الحقيقة وكان العكس أولى احتياطا لأمر
العبادة ورد بأنه لا يلزم ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قاله لكان
إهدارا لجهة القضاء بالكلية واعلم أن عدم التغير بنية الإقامة متفرع
في كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبزازية على كون اللاحق له حكم المقتدي
وهو مشكل لأن المقتدي حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الإقامة
كما في الخلاصة والصواب ما علل به في الخلاصة من أن اللاحق في الحكم كأنه
خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الإمام
فكذا في حق اللاحق لهذا المعنى انتهى ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله
بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيها بالقضاء
ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما في التوضيح مفرعا كما لو نواها في أثناء صلوته
ثم خرج الوقت والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت في أثنائها
ولو حذف المصنف النية وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول
مصره بلا نية بها ونية الإقامة في موضع صالح لها ولذا قال في التنقيح ثم أقام
وقال في التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة في غير مصره
وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما في أكثر كتب الأصول للعلم به
لأن القابل للتغير فرض المسافر وأما كون الإمام مسافرا فلأن الإمام
لو كان مقيما لزم المسافر المقتدي الإتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغير

بالاقامة ما دام مؤتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور انه اذا تكلم بطلت
وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسئلة فلا يحتاج الى اخراجه
وقيد باللاحق لان هذا المسافر لو كان مسبوقا تغير فرضه بنية الاقامة
بعد فراغ الامام لانه ليس شبيها بالقضاء على طريق الفقهاء لانه منفرد
فيما يقضي كما قدمناه ومما يوضح الفرق بينهما ما في الايضاح لو علق العتق
بصلاته الجمعة مع الامام لم يحنث اذا كان مسبوقا ولو لاحقا حنث
كالمدرك كذا في الكشف **ومنها** اي من انواع الاداء في حقوق العباد
ولو قال وكذلك في حقوق العباد لكان اظهر لان المراد ان الاداء ثلاثة
في حقوقهم ايضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء **رد عين المغصوب** مثال
للاداء الكامل والمراد رده على الوصف الذي ورد عليه الغصب فهو تسليم
عين الواجب باوصافه ولو قال تسليم عين الحق لو حكما لكان اجود
ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع الى المشتري على الوصف الذي ورد
عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه
وهو فيهما عين الواجب حكما اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لئلا يلزم
الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم
بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون
انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى
مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثله
حقيقة الا القرض فانه مثل حقيقة وحكما لعدم الضرورة لان رد المقبوض
ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وانما بنا اي ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته
كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل فيه نظر لان قضاء
الدين

الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان
المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه
بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض
فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء لمثل مقبوض
وتأدية الدين اداء كذا في التلويح وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه
مفسدة من جهة الاحكام فانه على ما قرره من ان المؤدى عين شرعا لم
يبق في ذمة المديون شيء فيلزم ان رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه
او ابراه براءة اسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شيء والمنقول في
الذخيرة في البيوع انه يصح ويلزم رب الدين ان يرد ما قبضه معللا
بان الدين باق في ذمة المشتري بعد القضاء لانه لم يقبض عين الواجب
حتى لا يبقى في الذمة انما قبض مثله فبقي ما في ذمته على حاله الا ان المشتري لا
يطالب به لان له على البائع مثل ذلك بالقضاء فلو طالب البائع المشتري
بالثمن لكان للمشتري مطالبته ايضا فلا تفيد مطالبة كل منهما فعلم ان
الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضاء انتهى وهو يقتضي ان قضاء الدين
ليس اداء اصلا اذ لو كان اداء لسقط الواجب به وقد اتفق الاصوليون على انه
اداء وقد صرح الفقهاء في كتاب الوكالة ان الوكيل وكيل بالمبادلة وفرعوا عليه انه
وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين وصرح الولوالجي في فتاواه بان الوكيل
بقبض الدين لو اقر به بعد موت موكله لا يقبل الا ببينة لانه اقرار بما يوجب
الضمان على الميت لما فيه من المبادلة فهذا كله يقتضي انه ليس اداء والحق ان فيه
معنى اخذ عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والاصوليون نظروا الى الاول
والفقهاء تارة نظروا الى الاول بدليل جواز الاخذ بلا قضاء ولا رضا اذا كان من
جنس حقه وبدليل ان للشريك مشاركة الشريك في المقبوض وتارة نظروا الى
~~تسليم العين~~ **ورده مشغولا بالجناية** مثال للاداء القاصر ولو قال وتسليمه

لا على الوصف الذي وجب تسليمه عليه لكان اولى ليشمل ما سبق من الاقسام
الغصب والبيع والصرف والسلم ايضا وليشمل تسليم العين معيبا باي عيب
كان من جناية او دين او حبل او مرض او زنا فقه في الدين وفائدة كونه
اذا انه لو هلك في يد المالك بري البائع حتى في الزيوف اذ لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف في الدراهم يرد مثل
المقبوض ويرجع بالجياد واعتمده المشايخ في الفروع استحسانا لان المقبوض
دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع
الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثله وفائدة قصوره انه لو تلف عند مالكه
بسبب ذلك العارض كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده فلو
بيع في الدين او قتل بتلك الجناية او دفع الى وليها ففي الغصب يرجع عليه
بالقيمة وفي البيع يرجع المشتري على البائع بالثمن وكذا اذا ردت المغصوبة حاملا
فولدت وماتت فعند الامام الشغل بالجناية في البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما
بمنزلة العيب فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان تقوم
العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا
التقرير علمت ان محل الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع
دون المغصوب كما لا يخفى وفائدة الاختلاف ايضا تظهر في مسائل مذكورة
في اخر خيار العيب من التبيين واطلق في الجناية فشمل القتل وقطع الطريق
والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البائع فقطعت يده عند المشتري
فان له ان يرده ويسترد الثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد
الشرا مثال للتشبيه بالقضا وفي عبارته تساهل فان الامهار ليس من
الاذا اصلا وانما التسليم هو الاذا فلو قال او تسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد
شرايه لكان اولى وكذا لو قال بعد ملكه لكان اولى لانه لا فرق بين الشرا والهبة
والميراث فهذا التسليم اذا من حيث ان العبد عين حق المراة لانها المستحق لها

بالتسمية

بلغ مقابلة
على خط مؤلفه المنقول
منه تصح

بالتسمية تشبيه بالقضا من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة وهو حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية وزاد صدر
الشريعة وبالمعقول وقرره بما حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب
من الشي ومن وصف مملوكيته لان الشي الذي حكم الشرع بحرمة التصرف فيه
على بعض المكلفين وحله للبعض الاخر انما هو الشي مع وصف المملوكية
والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزا وتعقبه في التلويح بان لقايل ان
يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشي
بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت
الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة انتهى وقد يقال ان
كلا من الاعتبارين عقلي صحيح لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة
فكان متعينا فبطل الاخر حتى تجبر على القبول تفريع على كون التسليم
اذا لانه عين حقها المسمى واشار الى انه يجبر ايضا على الاذا اذا طلبته
بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح وبهذا القيد
اندفع ما اورد عليه من انه لو باع عبدا فاستحق بقضا ثم ملكه البايع
ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم اجازة المستحق لكن
النكاح لا ينفسخ وينفذ اعتاقه دون اعتاقها تفريع على كونه
شبيها بالقضا ولو قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان اولى
اذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة وغيرها ولم ينقض ما يقبل
النقض كالبيع لحقها لانه لو نقض لبطل حقه لا الى خلف ولو لم ينقض
يبطل حقها الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون بخلاف تصرف المشتري
في الدار المشفوعة فانه ينقض لحق الشفيع لانه وان بطل حق المشتري يبطل
الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض لبطل حق الشفيع لا الى خلف واما الراهن
اذا تصرف فانه لا ينقض وانما يوخر النفاذ لحق المرتهن اذ لا ضرر كذا في الكشف

واشار بكونه تسليم العبد يشبههما بالقضاء ان العبد مثل المسمى حكما فيتفرع عليه انه
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه
ثانيا لا يعود حقها في العين فلا يجبر على التسليم ولا هي على القبول لانتقال
حقها الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها اذا كان
القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول
الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسئلة بكون المهر المسمى اياها كما في
التنقيح لعدم الحاجة بذلك التقييد كما لا يخفى **والقضاء انواع** يعني
كالاداء ولو قال المحض وغيره والمحض نوعان لكان اولى كما تقدم **بمثل معقول**
وهو ان تعقل فيه المماثلة **وبمثل غير معقول** اي غير مدرك بالعقل والان
العقل بنفسه وقدمنا ان المعقول يطلق على ما فهمته بعقلك وهو المراد
هنا **وما هو في معنى الاداء كالصوم للصوم** مثال للقضاء
بمثل معقول وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام في التحرير ثم انا
قدمنا عنه ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه بامر جديد واما
على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين ان تكون هذه العبارة مبنية
على القول الضعيف او يكون ذلك مجازا او المراد من نبه عليه هنا ه
والفدية له اي للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لانا لا نعقل
المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان معنى اتعاب النفس الصوم
بالامساك ومعنى الفدية تنقيص المال وان كان بينهما مماثلة باعتبار
انه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به
فلا نعلم بطعمها لكنا لا نعقلها فاثبتناها اما بالنص او بالاجماع والفدية
لغة الفداء كما في ضياء الحلوم وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى
فدية طعام مسكين اي هي قدر طعام مسكين كما في الجلالين وعند
الفقهاء التمكين من طعام مسكين لان الاحكام لا تتعلق الا بالافعال كما
عبرنا

رفيها ه
عبرنا بالتمكين دون التمليك لما ان الاباحة كافية وهي اكلتان مشبعتان
بخلاف صدقة الفطر وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من بر
او زبيب او صاع من تمر او شعير او قيمة ذلك ولو قال والفدية له
عند العجز عنه عجزا مستمرا الى الموت لكان اولى ولذا قال في الهداية
ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لان شرط الخليفة استمرار العجز
انتهى اي هنا لا في كل خلف فلا يرد التيمم فانه خلف ولا تبطل الصلوة ث
المؤداة به اذا قدر على الاصل **ثم اعلم** ان القضاء بغير ما لا يكون
خلفا عن صوم هو اصل بنفسه كقضاء رمضان والمنذر والمعين اما صوم
الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل
عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير **وقضاء تكبيرات**
العيد بين في الركوع مثال للقضاء الشبيه بالاداء فانه قضاء باعتبار
فوت موضعها وهو القيام شبيه بالاداء باعتبار ان للركوع شبه
القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الاسفل ولو زاد لمدرك الامام
فيه ما دام راكعا لكان اولى لان الامام اذا سهى عنها فركع ثم تذكر لا
يأتي بها فيه بل يعود الى القيام اتفاقا لانه قادر على حقيقة الاداء
فلا يعمل بشبهته حتى لولا ان المسبوق يرجو ادراكه فيه لو اتى بها
قائما فانه يأتي بها قائما كما في الكشف وانما شرطنا بقاء الامام راكعا لانه
اذا رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير تقديما للمتابعة
المفروضة على الواجب والفوت لم تكن حالة لا اداء ولا قضاء الا انها
للفصل وقيد بالركوع لانه لو ادركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة
مع تكبيراتها كما في فتح القدير وقد علم من هذه المسئلة ان المسبوق يقضي
الاذكار قبل فراغ الامام خلافا للفعل وقد صرحوا به وقالوا انه يكبر
برأي نفسه لانه منفرد فيما يقضي وقالوا انه لا يرفع يديه هنا تقديما

لسنة الوضع على الركبتين لانه في محله على سنة الرفع لانه في غير محله وتقييد
بالعيد لانه لا يأتي بتكبيرة الافتتاح والركوع فيه **ووجوب الفدية في**
الصلاة للاحتياط جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير
معقول فانه يقتضي ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقد قالوا ان الكل في الوقوف
بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الاركان فانها لا تقضى لعدم النص
وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها عند
الايصاء ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه وتقرير الجواب
ان الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم لانه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية
في الصلاة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة
مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولذا قال
محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في تبرع الوارث
بالاطعام للصوم والصلاة بخلاف ايصائه به عن الصوم فانه جزم بالاجزاء
كذا ذكر الاصوليون فمنعوا الالحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياسا وخالف
الفقهاء فقالوا بالالحاق دلالة فانهم الحقوا به من مات وعليه صوم لمرضه
او سفره وقد اوصى بالاطعام فانهم قالوا بالوجوب على الولي وتصريحهم في فتح
القدير بان كلام الاصوليين انما يصح في علة غير منصوصة وكون العجز
سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق نص
على علية مبدأ الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالاشارة وقد
قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه انتهى وجوابه انه
لم يقع الاتفاق على ايمائه العاجز لان بعض المفسرين ذهب الى انه في
القادر وانها منسوخة وان وجوب الفدية على العاجز بالاجماع لا
بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا فقد رجح القول بانها في القادر

[illegible]

حتى

حتى قال الزاهدي ان كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده وان تصوموا خير لكم
ومثله لا يقال في حق العاجز واللام في الفدية للعهد الذكري فيفيد ان لكل صلاة
كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدي عن كل وتر فدية لانه فرض عند الامام كذا
في غاية البيان **واعلم** ان الاعتكاف كالصلاة والصوم فلو اوجب
على نفسه اعتكافا فاتم مات اطعم عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره
الولوالجي فلو قال في الصلاة والاعتكاف لكان اخصر واما جواز تعجيل
الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور كما في البحر
الرائق **كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية** فان وجوبه
للاحتياط لا بالقياس لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين
الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى
لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معارضة النص وعملنا
به بعد الوقت احتياطا لانه هذا اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى
التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته وقع الحكم به لم يبطل بالشك
كذا في التنقيح واشار المصنف بالقيمة الى ان التصدق بالعين بالاولى
لانه الاصل والقيمة تشملها كما في المحيط وسوى بينهما في فتاوى قاضي خان
فقال له دفع العين او القيمة وذكر الولوالجي ان دفعها حية احسن من
دفع القيمة واطلقه فشمل الغني والفقير لكن في الفقير لابد من الشراء بنية
الاضحية او نذرها والحاصل ان المعينة بالنذر للاضحية اذا فاتت فانها
يتعين التصدق بعينها حية فان استهلكها فبقيمتها غنيا كان او
فقيرا او المعينة بالشراء لها كذلك غنيا او فقيرا على الصحيح كما في البدائع
فدخل كلام المصنف العينية مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغني [illegible]
وفقير بنية ايامها كما في التنقيح واراد بالقيمة قيمة شاة تجزي فيها
واشار بالقيمة الى انه لا اراقة بعد ايامها لا تكفيه فلو وجب عليه التصدق

بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزئه ذلك ان لم
ينقص بالذبح وان نقص بها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فان
اكل تصدق بقيمته كما في البدائع واشار بوجوب القيمة الى انه عليه الايصاء بالقيمة
من ثلث ماله كما في الزكوة كذا في البدائع **ومنها** اي من انواع بيان ما يثبت
له في حقوق العباد **ضمان المغصوب بالمثل** مثال للقضاء بمثل معقول
كامل لانه مثل له صورة ومعنى والمثلي هو المكيل والموزون والعددي
المتقارب وغير ذلك القيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه كالحنطة
المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر
كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي **وهو السابق** اي الكامل هو السابق
على القاصر لانه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فلا
يجبر على اخذ القيمة في المثلي كما لا يجبر على اخذ المثل حالة قيام العين **او**
بالقيمة مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه ولو اخر قوله وهو السابق
لكان اولى لان السابق لا يكون الا مسبوقا فلم يذكره قبله وانما ذكره بعده
وهو القيمة وقد قدمنا ان الاقسام اثنا عشر وقد صارت ثلاثة عشر
باعتبار ان القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر وقد جعلها
بعضهم اربعة عشر قسما باعتبار ان القضاء بمعقول في حقه تعالى كامل
كقضائهما بجماعة وقاصر كقضائهما منفردا ورد بان الثابت في الذمة هو
اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل
الكامل لان الاداء كذلك كذا في التلويح ثم **اعلم** ان مقتضى الاصول ان
يكون المغصوب في كلامهم هنا بمعنى المثلي اذا هلك وان ضمانه بالمثل
عند القدرة عليه قضاء كامل وضمانه بالقيمة فيما اذا انقطع قضاء قاصر اليه
الا عند العجز ولا يجبر على قبوله لو رضي بالصبر الى وجود المثلي واما اذا غصب
قيميا ثم هلك فان اداء القيمة قضاء كامل لان الواجب فيه المثل معنى وهو
القيمة

القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا يكون المغصوب
القيمي داخلا تحت عباراتهم هنا اصلا وما في التنقيح من قوله واما قاصر كالقيمة
اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة وقد فاتت للعجز فبقي المعنى فلا
يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولانه
يجبر على قبول القيمة في القيمي فكيف يكون قضاء قاصرا والمراد من نبه عليه
وضمان النفس والاطراف بالمال مثال للقضاء بمثل غير معقول لانا لا
نعقل المماثلة بين الادمي والمال لان الادمي مالك والمال مملوك وضمانهما
به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص فلذا لا يتخير ولي القتيل العمد بين القصاص واخذ
الدية وانما شرع عند عدم احتماله منة على القاتل بان سلم نفسه له
وعلى القتيل بان لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح **واعلم** انا وان قلنا
بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولي القتيل الدية فقلنا
بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه
عن الهلاك كما ذكره الحدادي **واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد**
بغير عينه مثال للقضاء الشبيه بالاداء والمراد بالاداء التسليم لا ما
قابل القضاء فلا يحتاج ان يجعل من قبيل اطلاق الاداء على القضاء مجازا
اما كون تسليمها قضاء فلانه مثل الواجب لا عينه لان المسمى هو
العبد فكان تسليم عبد وسط اداء واما كونه شبيها بالاداء من جهة
الاصالة بناء على ان العبد مجهول الوصف لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا
تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على
العبد حتى كان العبد خلف عنه **حتى يجبر على القبول** اي قبول القيمة **كما**
لو اتاها بالمسمى فانها تجبر على قبوله فافاد ان الزوج مخير بين دفع
القيمة او الوسط لان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول

تجب المسمى كما لو امهر معينا وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار
الواجب بالعقد فكانه اخذ الشبهين بتخيير الزوج فانه بما ادى تجبر المراة على
قبوله واراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس مجهول الوصف فيدخل تحته
كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل او موزون وبين جنسه
دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته فالحاصل ان تسمية
مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيتخير وتجبر
ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير **وعن هذا** اي لاجل ان المثل الكامل
سابق على القاصر **قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل** اي في قطع شخص يد غيره
ثم قتله **عمدا للولي فعلهما** اي القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل
فقط وهو القاصر **وخالفاه في الاول** وهو القطع لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل لان
القتل اتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من
حيث المعنى اما من حيث الصورة فيجزا الفعل فلا وانما يدخل مما ان
الجزء في الكل فيما هو جزا المحل وهو الدية وانما لا تجب بتلك الضربات لانه
لا قصاص فيها وحاصل وجوه المسئلة ستة عشر لانهما اما ان يصدرا
عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما
عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده ف
وفي الكل لا يتداخلان عنده الا الخطائين قبل البرء ففدية واحدة ومحل الاختلاف
في عمدين من واحد قبل البرء ففي ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك
قيدين **ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة**
تفريع على سبق الكامل لان التضييق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف
القيمي لان وجوب قيمته باصل السبب فتعتبر يوم الغصب وبهذا ظهر
ضعف قول ابي يوسف ان المعتبر يوم الغصب فيهما وقول محمد يوم الانقطاع
وحده

وحده الا الانقطاع يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت
اراد بيوم الخصومة وقت القضا كما وقع التعبير به في اكثر الكتب **و**
المنافع لا تضمن بالاتلاف والقصاص لا يضمن بقتل القاتل وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول ثلاث
مسائل متفرعة على ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص كما في التنقيح وانما
لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق الاولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقا ولا بقا للاعراض
والاتفاق على نفي القضا بالكامل لو وقع كالحجر على كتبات ملتبسا وبقود ورود
العقد عليها لتحقق الحاجة ولم يختص دفعها بالتضمين بل الضرب والحبس يدفع
ولان المعقود عليه العين لا المنافع وفي التلويح والتحقيق ان المنفعة ملك لا
مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال
ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم
المالية عند ابي حنيفة والملكية عندك فاتى فيه بالاتلاف ليعلم الحكم
في الامساك من غير استعمال بالاولى وقد قالوا الفتوى في غصب منافع
الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان كما في البزازية
وغيرها ويدخل تحت السكنى بتاويل الملك او العقد فانه كالغصب الا
في المعد للاستغلال فانه لا ضمان فيهما كبيت سكنه احد الشركا وكبيت
الرهن اذا سكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما عرف في البزازية
وينبغي ان يحمل على ان في هذه الثلاث رواية عن الامام لان المنافع
مضمونة فافتوا بها والا فكيف جاز لهم الافتا بخلاف جميع الروايات
ولم ار من صرح به **الثانية** ان القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن
الشاهد بعفو ولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع ولا غير ولي القتيل
اذا قتل القاتل لانهم لم يفوتوا على الولي شيئا الا استيفا القصاص وهو معنى

لا يعقل له مثل لان المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في القصاص
معنى الاحيا وهو لا يوجد في المال وانما تثبت في الخطا على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية قيد بالقصاص لان لاوليا المقتول
الثاني ان يقتلوا قاتله ولو بعد القضا بالقصاص لانه يحقون الدم على
التابيد بالنسبة الى غير اوليا المقتول وفي البزازية فان قتله غير
الولي بامره صار مستوفيا ولا ضمان على القاتل هذا اذا كان الامر ظاهرا
فان قتله ثم ادعى الامر صدقه الولي لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص
القاتل ان لم يبرهن انتهى الثالثة ملك النكاح لا يضمن لعدم المماثلة
بين البضع والمال صورة ومعنى ويتفرع عليه لا شي للزوج لو وطيت
بشبهة بل لها مهر المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضي به اذا رجعا
ولا شي للزوج على قاتل المراة من المهر ولا شي له عليها منه لو ارتدت ومعنى
قوله لا يضمن اي بالازالة فلا يرد تقومه عند الدخول لانه على خلاف الاصل
اظهارا لخطره ولذا قالوا ان البضع متقوم حالة الدخول دون الخروج
وفرعوا صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته
بمالها وبهذا التقرير ظهر ان المصنف لو قال والقصاص وملك النكاح
لا يضمنان لكان اخصر وافود وقيد بكونه بعد الدخول لانهما في الطلاق قبل
الوطي يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامراة ابيه مكرهة
قبل الدخول فانه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر **ولا بد للمامور به**
من صفة الحسن اي من صفة هي الحسن وهو في اللغة ضد القبح حسن
فهو حسن والجمع حسان قال الله تعالى وقولوا للناس حسنا وقرى بفتحتين
مثل الحلم كذا في ضيا الحلوم ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول
كون الشي ملائما للطبع ومنافرا له كالحلو والمر وادراك الطبع بالغرض في المسائل
وهو الاول فان القتل منافر للطبع مع انه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو
والثاني

والثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون
الشي متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا كالطاعة والمعصية ومعنى كون الشي متعلقهما شرعا نص الشارع
عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب
ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه فهما بالمعنيين الاولين عقليان
يستقل العقل بدركهما واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان الا بالامر
والنهي وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها
يكونان لذات الفعل ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله
تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا والفرق بين طريق الاشاعرة
والحنفية ان عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعندنا
يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالمستفاد
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب
والنبي كاكثر احكام الشرع فهما من مدلولات الامر والنهي عند عامة اصحابنا
وعند الاشاعرة وجميع الاسلاميين موجبات لهما والفرق بين المدلول والموجب
ان مدلول الشي ما دل على تحققه من غير ان يكون به بل بشي اخر فالامر دال على
الحسن والعقل مثبت له وموجب الشي هو الاثر الثابت به وانبنى على هذا
الخلاف انه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحكم بكفر
ولا يجب ايمان عند الاشاعرة والبخاريين لكونهما ثابتين بالامر لا بالعقل
وعلى قول العامة يتعلق الاحكام قبلها وهو اختيار الماتريدي واتباعه
ونقلوا عن الامام لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته

بعقولهم وعنه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وخلافه تاويل وحملوا قول الامام لا عذر لاحد على ما بعد البعثة فالمراد المسايرة وهو ممكن فيها لا في المروي الاول وذكر الاكمل في شرح وصية الامام الاعظم اعلم ان اصحابنا قد ذكروا انا لا نعني بوجوب الايمان بالعقل انه يتحقق الثواب بفعله والعقاب بتركه اذ هما يعرفان بالسمع وانما نعني به انه يثبت بالعقل نوع رجحان للاتيان بالايمان يحبب لاجله العقل ان الترك والاتيان فيهما يستويان بل يحكم بان الايمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم فعلى هذا الاختلاف بيننا وبين الاشاعرة في هذه المسئلة انتهى وهو جمع باطل لتصريحهم بان من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار ولو بلا مدة كما اشار اليه في التحرير ثم

اعلم ان هذه المسئلة من مهمات مسايل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فهي كلامية من جهة البحث على ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون قبيحا فان قيل قولكم المامور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل قلنا انه صفة اضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير وفي التوضيح انا نعني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة وان عني ان العرض لا يقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق لا يامر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه اشار به الى انه لا

امتناع

امتناع من حيث اللغة من الامر بالقبيح كما في التلويح وقد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة والمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر لكنه في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به كما في التلويح وهو اما ان يكون لعينه تقسيم لمطلق الحسن المامور به والمراد بالحسن لعينه ان لذاته ان الذات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها بمعنى ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المامور به وان فرض عدم كونه مامورا به بامر صادر عن الحكيم كذا في التقرير فاذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا لذاته او قبيحا لذاته متمسكا بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن كذا في التوضيح وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الاسلام وغيره لما انه يرد على ظاهر عبارتهم انها انما تصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا تصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى كائنا فيه بخلاف الحسن لعينه فانه شامل لما اذا كانت الذات بكلها حسنة او جزؤها فان الحسن لجزئه انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وان كان اجاب عنه في التوضيح بانه لا مشاحة في الاصطلاح وهو اي الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط هذا الوصف وهو الحسن

بلغ مقابلة

كما ذكره فخر الاسلام **او يقبله** فالساقط اولا هو الحسن واستشكل بان
السقوط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه
حتى قتل كان شهيدا وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب
فلذا غيره فى التنقيح الى سقوط التكليف فقال اثما ان لا يقبل سقوط التكليف
وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر
الوجوب واجاب الهندى بانه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه
لانه لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو اجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه
باذلا نفسه لحق الله تعالى واذا سقط الوجوب لا يبقى ما فى ضمنه من الحسن
ولا نسلم سقوط الوجوب بالاكراه لما انه ابيح مع قيام المحرم ولذا قال فى اخر
المنار او حرمته لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر **او يكون
ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره** عطف
على قوله يكون مخصوصا من مطلق الحسن المقسم لا عطفا على لا يقبل ليكون قسما
من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام فانه قال الحسن لمعنى فى نفسه
ثلاثة اضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن
لمعنى فى نفسه فلزم عليه شيئان الاول انه تقسيم الشى الى نفسه والى غيره
لان الملحق حسن حقيقة لغيره الثانى جعل الملحق قسيما لما لا يقبل السقوط
او يقبله مع انه مما يقبله واذا عطف الملحق فى كلام المصنف على يكون سلم
منهما فان قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها
للحسن لغيره قلت لما الغى الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح جعله
مشابها للحسن لغيره الذى لم يلحق بالحسن لذاته ذكره يحيى السيرامى كالتصديق
كالتصديق مثال لما لا يقبل السقوط وحاصله اذعان وقبول لوقوع
النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا له
للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون
كفرهم

كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصرفين المعتزين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار
وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال
الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الافعال الاختيارية كما يصح الامر
بالعلم واليقين وتمامه فى التلويح وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان
المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر مدرك بالعقل
نفسه كذا فى التلويح ولم يذكر الاقرار لانه كالصلوة يحتمل ان السقوط
فاكتفى بها وقد تقدم معنى الساقط فى الاقرار هل هو حسنه او التكليف به
وفى التنقيح والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والبدن فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذى هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال فمن صدق بقلبه
وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اتفقوا ضبا[illegible] لاحد القولين ان الاقرار
ركن كالتصديق لكنه قد يسقط للعذر والاخر انه شرط لاجراء
احكام الدنيا **والصلاة** فانها حسنة لعينها لانها موضوعة
لتعظيم المنعم وتسقط اصلا وصفا عن الحائض والنفساء ووصفا لا
اصلا كالصلاة فى الاوقات المكروهة وفى التحرير والوجه ان كان لذاتها
لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى وتقدم ما فيه جوابه **والزكوة**
مثال للملحق وكذا الصوم والحج لان حسنها ليس لذاتها لان الزكوة
نقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وانما حسنها بالغير



وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت
لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها
فارتفعت الوسايط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا في التنقيح واورد عليه
صلاة الجنازة انما حسنت لقضاء حق المسلم والميت لا يستحق العبادة
كالفقير فيلزم ان تكون من الملحق لا من الضرب الثاني من القسم الثالث فالاولى
ان ينظر الى سبب الواسطة فان كان بغير اختيارى كالحاجة في الزكوة
وشهوة النفس في الصوم والاضافة الى الله تعالى في الحج كانت الواسطة
هدرا وان كان اختياريا ككفر الكافر في الجهاد واسلام الميت في
صلاة الجنازة كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الاسلام في الوسايط
انها بلا اختيار العبد معناه ان يكون النظر الى سببها لا اليها ذكره
السيرامي **او لغيره** عطف على لعينه ومعناه ان يكون حسنه لا
بالنظر الى ذات المامور به بحيث لو فرض عدم الامر به وكان
العقل محسنا ما حسنه فلا ينافيه ان يكون حسنا لكونه اتيانا
بالمامور به فكل مامور به حسن لكونه اتيانا بالمامور به اذا اتى به
لكونه مامورا به لا مطلقا وبهذا علم فساد ما قيل ان كل المامورات
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه
مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة
والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه
لانه اتيان بالمامور به وتمامه في التوضيح **وهو** اى ذلك الغير
المحسن **اما ان لا يتادى بنفس المامور به** اى لا يحصل
المحسن بفعل الحسن لغيره فان الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء
او يتادى اي يحصل بفعله **او يكون حسنا لحسن في شرطه**
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به اي يكون المامور
به

وقال صدر كلامه انه عطف على
لا ينادى ويكون فيما هو مرجع الى الغير
الضمير في يحسن الذي هو مرجع الى الغير لانه
الضمير وهو عائد الى لا ينادى يعنى ان يكون الى
الى الغير في لا ينادى بنفس المامور
الى الغير لا الى المامور به

به الحسن والظاهر ان المقسم المامور به الحسن لغيره فيكون هو
مرجع ضمير هو لا الغير ووجهه كما قال القاآني انما كان حسنا
لغيره فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به
اولا الاول هو القسم الثالث وهو القدرة واما الثاني فلا يخلو
اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده
وهما القسمان الاولان وهذا القسم اعني ما حسن لحسن في شرطه
يسمى الجامع لانه داخل في كل مامور به مما حسن لعينه حسن لشرطه
وكذا الملحق به حسن لشرطه وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه
فعلى هذا اورد على المصنف انه لا معنى لقوله بعد ما كان الى اخره
ولو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان
اعم واوجز وجوابه انه انما ذكره لدفع ما يتوهم ان ما حسن لعينه
او الملحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخوله ما حسن بغيره بالاولى
لجواز تعدد المحسنات ولا يخفى ان في هذا المحل نوع تكلف وان
جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن
لذاته فلذا افرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة وان
اجيب عن الاخير بان الحسن الزايد لما كان من الغير ناسب ان
يذكر فيما حسن لغيره **كالوضوء** فانه ليس بعبادة في نفسه لانه
للتبريد وانما حسن بالصلاة وهي لا تتادى بفعل الوضوء **والجهاد**
فانه ليس بحسن في نفسه لانه تخريب وانما حسن لاعلاء كلمة
الله تعالى وهو يتادى بالجهاد ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت
لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا ان المحسن هنا لما كان سببه
اختياريا لم تلغ الواسطة ولم يلحق بخلافه في الزكوة فان الواسطة
في الجهاد لما كان الاعلاء او دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر

الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل واما تجويز ان يكون الزنى مصدرا
للمجهول ~~لا يخرج~~ فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق فغير صحيح لان الفعل
المبني للمجهول لا يخرج عن ان يكون اختياريا ومن العجب قوله الاولى ان تمثل
باقامة الحدود فان المحتسب فيهما الزجر عن المعاصي وهو اختياري فانه
يقال له ايضا جاز ان يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا وايضا
انه بناه على ان الواسطة في الملحق لا يكون اختياريا وقدمنا عن السيرامي
خلافه **والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه** مثال القول
في شرطه لا لقوله او يكون حسنا لان القدرة ليست من اقسام المامور
به وانما كان اشتراطها حسنا محسنا للمامور به لان تكليف العاجز قبيح
فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف
ما لا يطاق وقوا استحالة نسبة القبيح اليه تعالى وبالشرع عند الاشاعرة لا
يكلف الله الا بما في الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين
والتقبيح فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته كاعدام
القديم وقلب الحقايق ومحل الاختلاف الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء
شرط او وجود مانع فالجمهور على نفي وقوع التكليف به وجوزه الاشعري
ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف
العصاة والكفار ايضا وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا
يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور
هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا وتمامه
في التلويح والحاصل ان الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما
لا يطاق لكن المعتزلة بنوه على ان الاصلح واجب على الله تعالى والحنفية
بنوه على انه لا يليق بحكمته وفضله لا على ان الاصلح واجب وتعقبهم في التلويح
بانه

بانه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم
وعدم جواز الترك ثم القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه
لا يليق بالحكمة قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على
العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك
لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلت حينئذ لا يثبت عدم الوقوع انتهى وهو
ترجيح لقول الاشعري وجوابه ان توهم عدم الجواز من باب التنزيهات
كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لانه صفة نقصان فلا يكون من باب
الوجوب ثم **اعلم** ان القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرة
وهي سلامة الالات والاسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة
للفعل كما في التنقيح وفي التلويح قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله
والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير موثرة عند انضمام
الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذا ت
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه ولا يجوز ان يكون
التكليف مشروطا بها لان الفعل عندها واجب لامتناع التخلف ولا
تكليف بالواجب ولما توجد التكليف لا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المامور لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المبا شرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه في هذه الحالة لا
ينافي كونه مقدورا ومختارا الى اخره **وهي نوعان مطلق** وهو ما لم يقيد
بشيء كذا في التقرير والتحقيق هنا ما ذكره السيرامي ان المقسم مطلق القد رة
والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما قيد به مقابلها
لا عدم التقييد مطلقا فاندفع به اعتراض ابن الزاهد فافهم انتهى

الجواز وهو المدعى من بل يثبت عدم صح

اي مطلق القدرة صح

واشار به الى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شي والحقيقة بشرط لا شي
والاول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة
المقيدة والى ما اورد من ان تقسيم الشي وهو القدرة المطلقة الى نفسه
وهو المطلق والى غيره وهو الكامل والى ما اورد من انه فسر المطلق بالقدرة
الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة **وهو ادنى ما يتمكن به المامور من ادا
ما لزمه** اي من غير حرج غالبا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن منه دونهما نادرا او بدون الراحلة
كثيرا لكن لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وتمامه في التلويح
وهو شرط في ادا كل امر اي الادنى شرط في وجوب ادا كل مامور به
لما قدمنا ان هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والامر لمعنى المامور
به فالقدرة شرط لوجوب الادا لا لنفس الوجوب لان التكليف هو
طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل ان صوم
المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول فوجوب
الادا بالامر والوجوب بالسبب وسياتي الفرق بينهما ان شا الله تعالى
قيد بالادا لانه لا يشترط بقا القدرة للقضا لان اشتراطها لاتجاه
التكليف وقد تحققت ووجوب القضا بقا ذلك الوجوب لاتحاد
سببهما عندنا فلم يتكرر السبب ليتكرر الوجوب فوجوب
الصيامات والصلاة في اخر نفسه عين الوجوب المستكمل شرطه غير
انه قصر وايضا لو لم يجب القضا الا بقدرة متجددة لم ياثم بتركه بلا
عذر وذلك يبطل معنى وجوبها فيكون قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها مخصوصا بالادا كما اوجبته نصوص قضا الصوم
والصلوة الموجبة للاثم بتركه المستلزم لتعلقه في اخر نفسه والا انتفى
ايجابها القضا وايضا الاجماع على التاثيم اجماع عليه كذا في التحرير **والشرط**
للتكليف

للتكليف منه **توهمه** اي ما يتمكن منه من الادا **لا حقيقته حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحايض في اخر الوقت لزمه الصلاة
لتوهم الامتداد بوقف الشمس** نفي لقول زفر فانه قال لا يجب القضا
على من صار اهلا للصلاة في الجزء الاخر من الوقت لانه لا يجب الادا
لعدم القدرة فاجاب ائمتنا بجوابين الاول واقتصر عليه المصنف
انه انما يشترط حقيقة القدرة للادا اذا كان هو الغرض اما هنا
فالغرض القضا وقد وجد السبب فامكان القدرة على الادا بامكان
امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضا كمسئلة
الحلف على مس السما فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان
للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف
وهو الكفارة الثاني ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة
الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية
واعتمده في التوضيح كما اسلفناه وعلى هذا الجواب لا يحتاج الى توهم
والشرط توهمه كما لا يخفى مع ان الوجه الاول فيه نظر لانه لم يطرد في
الحج والزكوة والحق ان بقا حقيقة القدرة لا يمكن ان يكون شرطا لانها
لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها
مع وجود صحة الاسباب والالات لزم التكليف بالمحال وهو باطل
كذا في التقرير وهو تقرير للجواب الاول بغير التوهم الاول وفي التحرير
والقدرة الممكنة ان كان الفعل معها بالعزم غالبا فالواجب الادا
عينا فان لم يود بلا تقصير حتى انقضى وقته لم ياثم وانتقل الوجوب
الى خلفه ان كان له خلف والا فلا قضا ولا اثم او لم يود بتقصير اثم
على الحالين بمعنى سوا كان له خلف او لا وان لم يكن الفعل معها بالعزم
غالبا وجب الادا لخلفه لا لعينه كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت

لانه لا قطع بالجزء الاخير لامكان الامتداد انتهى واورد على اعتبار المتوهم
في الصلاة لم لم تتوهم في الحج واجيب بان اعتبارها فيهما انما هو ليظهر
اثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبان
الزاد والراحلة تحصل بهما توهم الحقيقية واما اعتبار تلك القدرة فيه
فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا في التقرير
ولم يبين المصنف اخر الوقت وذكر فخر الاسلام انه الجزء اليسير منه
الصالح للاحرام بها لكن ذكر في الكشف بانه مبالغة لجانب القلة
لا ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك وجبت الصلاة عليها
وعبر عنه في التقرير بصيغة قيل انه مبالغة الى اخره للاشارة الى
ضعفه والحق بطلانه لما في الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض ه
واجمعوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها القضاء انتهى ه
واتفق نقل الكل ان زمن الاغتسال معتبر من الحيض في الانقطاع
لاقل من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة فالواضح
لو طهرت في الاول والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة
والا فلا ولو طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط
امكان الاغتسال وفي السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب اذا اسلم في الوقت كالحائض
ويعتبر فيهما ان يدركا قدر التحريمة انتهى وصرح في النهاية معزيا الى المبسوط
بانه اذا انقطع لاقل من عشرة فان بقي مقدار الغسل والتحريمة لزمها
القضاء والا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وانما اوسعنا الكلام
فيه لان بعض الطلبة توهم ان ما في الكشف هو المذهب ثم **اعلم**
انه ربما توهم ان كلام المشايخ هنا لم يتحرر فانهم تارة قالوا المعتبر في
القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقية لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها
كما صرح به في التقرير وتارة قالوا المعتبر فيهما القدرة التي هي سلامة

الالات وصحة الاسباب لا الحقيقية وعلى هذا فلا يحتاج الى الجواب
عن ما قاله زفر وتارة قالوا القدرة انما هي شرط الاداء واما القضاء فيبتنى
على اصل الوجوب الثابت بالسبب والجواب ان توهم القدرة الحقيقية
هي سلامة الالات وصحة الاسباب فلا مخالفة بين كلامهم وفي التحرير
التحقيق ان القدرة صفة لها صلاحية التاثير والتي تعلم بها جزئي
حقيقي متنوع المتقدم والمتاخر الاستطاعة الشرط للتكليف مثل سابق
وقد علمت ان الصلاحية للتاثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل
فرد منها وذلك مدلول عليه بسلامة الات الفعل وصحة اسبابه
ففسره الحنفية به فليس شرط التكليف الا هي الى اخره **وكامل** بيان
للنوع الثاني وسمي كاملا لانه زائد على الاولى بدرجة التيسير بعد
التمكين **وهو القدرة الميسرة للاداء** فهي كرامة من الله
تعالى وفضل ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها
اشق على النفس عند العامة كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه لا
انه يصير به ايسر كذا في التلويح والاولى التمثيل بالزكوة فانها وجبت
بقدرة ميسرة زائدة على اصل الامكان من كون المخرج قليلا جدا
من كثير وكونه مرة بعد الحول المكن من استنمائه فتقيد الوجوب
به **ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب** اي ودوام الميسرة ه
شرط لدوام ما وجب بها لانها شرط [illegible] معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجبات من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب لمجرد القدرة الممكنة ه
لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة فيشترط دوامها نظرا
الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور
اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه
لم يشرع الا بتلك الصفة وبهذا اندفع ما قيل [illegible] الحكم قد يستغنى عن بقائها

العلة استغنا المشروط عن بقا الشرط لانه فيما لا يمكن البقا بدونها كالرمل
في الحج الان اذا لم يمكن فلا وهنا كذلك وفي التقرير الاصل زوال الحكم عند زوال
العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم
محال وزوال العلة الرمل في الطواف مع بقايه ممنوع فانه عليه السلام رمل
في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وجواز ان يثبت
الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل ابهام المشركين قوة
المومنين وعند زوالها كانت العلة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل
استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صارت علته حكم الشرع برقه وان اسلم
وكالخراج فانه يثبت في الابتدا بطريق العقوبة ولذا لا يبتدا على المسلم
ثم صار علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالاسلام انتهى واشار في فتح القدير
من العشر الى رده بانه مسلم في العلل العقلية اما في الشرعية فالحكم يحتاج
اليها ابتدا لا بقا وهذا هو الحق لانها امارات كما عرف حتى تبطل الزكاة والعشر
والخراج هلاك المال تفريع على انه يشترط دوامها لانه لو لم يشترط
دوامها لانقلب اليسير عسيرا وهو المراد بقولهم لا تنقلب اليسر عسرا كما في
التلويح وبه اندفع ما في التوضيح قيد بالهلاك لانها لا تبطل بالاستهلاك
لتعديه على حق الفقرا وهو مبني على انه جزء من العين في الزكوة ايضا ولذا
سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الارض الخراجية عن الزراعة بعد
التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع افة فانه لا
تقصير منه حتى لو امكن استغلالها بعد وجب ولم يذكر الكفارة وهي واجبة
بقدرة ميسرة بدليل تخيير القادر على الاعلى بينه وبين الادنى وبدليل
انه لم يشترط في اجزا الصوم العجز المستدام كما شرط في الفدية والحج
عن الغير فلو ايسر بعد الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل
الى الصوم بخلاف الحج لانما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعين

المال

بلغ مقابلة على حسب [illegible] المنقول منه فصح

المال بخلافه في الزكوة ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكوة فان
الدين مانع فيها واجيب بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول
بعضهم وبالفرق بين الزكوة والكفارة بان وجوب الزكوة للاغنا
شكرا لنعمة الغنا وهو منتف بالدين وبقضيه بقدره والكفارة للزجر
والستر والاغنا غير مقصود فيها ولذا تادت بالعتق والصوم كذا
في التحرير وصحح في التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود اصلا
لانها كالزكوة واطلق الهلاك فشمل ما هلك بعد طلب الساعي وامتناعه في
وهو الصحيح كما في البدايع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الابرا منه
كما في الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال
التجارة استهلاك بان ينوي في البدل عدمها عند الاستبدال وانما قيدنا
به لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل
للتجارة وان كان لغيرها عند مالكه وتمامه في فتح القدير وهبته بغير عوض
من غني والوصية به واخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالتزوج عليه
والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما في البدايع ثم اعلم
ان السقوط بالهلاك انما هو في احكام الدنيا فاما في المواخذة فيلزم
بعد التمكن كذا في التقرير وفيه نظر فانهم صرحوا بانه ليس بجان في
التاخير وبانه لم يفوت شرعا مستحقا يدا وملكا فالحق السقوط في الدارين
بخلاف الاولى اي الممكنة فان دوامها ليس بشرط لبقا الواجب
لانها شرط محض ليس فيه معنى العلة والبقا غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرطا للبقا كالشهود في النكاح بخلاف الميسرة كما
قدمناه ثم ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر كذا في التلويح وكانه ترك ذلك
الظاهر للدليل حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لانها

وجبا بقدرة ممكنة اما الحج فلان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على
هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس
لشرط بالاجماع وفي التوضيح ان جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة
الممكنة يناقض قولهم ان القدرة المشروطة هي سلامة الالات وصحة
الاسباب ودفعه في التلويح بان الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي
وسايط حصول المطلوب فلا تناقض واما صدقة الفطر فلانها وجبت
بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنا بنصاب البذلة ولا يقع
بها اليسر لعدم النما كما ذكره فخر الاسلام ولعله اراد اشيا بالبذلة العروض
التي لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا اليها لما علم في الفقه فلا تسقط
بهلاك الراس والمال واورد ما انهم جعلوا التخيير في الكفارة دليلا على التيسير
وهو موجود في صدقة الفطر واجيب بانه على نوعين تخيير صورة
ومعنى وتخيير صورة لا معنى وهو في الفطر من الثاني لان مالية نصف
صاع من بر كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا او في الكفارة من الاول
لان مالية المذكورين فيها مختلفة فافاد التيسير كذا في التقرير واورد
انكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين في وقت الوجوب كالزكاة اتفاقا والكفارة
على الاصح فينبغي ان تكون بقدرة ميسرة والا لم يشترط الفراغ عنه
واجيب بان الغنى شرط الوجوب وبه تنعقد اهلية الاغنا وانتفا
الشرط يستلزم انتفا المشروط لا لليسر ولا وجود دين العبد فيهما
فان المانع دين المودى لا المودى عنه ولا يرد دين العبد للتجارة فانه
مانع وليس على المودى فان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين
النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى **وهل تثبت
صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا**
اي لا تثبت نسبه في العضد الى القاضي عبد الجبار **والصحيح عند
الفقها**

الفقها انه تثبت صفة الجواز ولو قال المصنف كغيره وهل
الاتيان بالمامور به يوجب الاجزاء لكان اولى وفي العضد **اعلم**
ان الاجزا يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر بسقوط
القضا فان فسر بالاول فلا شك ان الاتيان بالمامور به يحققه وذلك
متفق عليه وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه والمختار انه
يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان
اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده لمثله فسلم ويرجع النزاع في
تسميته قضا وان اراد انه لا يدل على سقوطه فممنوع لنا
لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف للزوم
كذلك الى اخر ما ذكره واراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا
يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد في حاشيته ولم
يذكر للاختلاف ثمره **وانتفا الكراهة** بالرفع عطف على صفة
يعني ان الصحيح انتفا الكراهة عن الفعل المامور به اذا اتى به على
وجهه للاشارة الى قول ابي بكر الرازي فانه قال لا تنتفي عنه الكراهة
استدلالا بعصر يومه عند التغير فانه مامور به مكروه قلنا
لا كراهة في الصلوة وانما هي في التشبه بعبدة الشمس او المكروه التاخير
وفيه بها لان الاتيان بالمامور به لا يستلزم القبول كذا قالوا لو ان
رجلا توضا وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار
اما الجواز فلان الامر بالشي يقتضي الاجزا واما القبول فلان الله تعالى
قال انما يتقبل الله من المتقين وشرائط التقوى عظيمة انتهى وفي
فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان
كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم
القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج انتهى **واذا عدم صفة**

الوجوب للمامور به لاتبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي
فانه يقول ببقايها لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من
انتفا الخاص انتفا العام الا ترى ان صوم يوم عاشورا كان فرضا
ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه ولنا ان بين موجبيهما تنافيا لان
موجب الوجوب الادا على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز
الترك الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان تقيد بقيد الاذن
في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي
الجواز بانتفا الوجوب لاستحالة بقا حصة النوع من الجنس بعد
عدم النوع فالجواز بعد انتفا الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا
بدليل منفصل وليس جواز صوم عاشورا موجبا لامر بصومه
بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في ساير الايام وقد
كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما
كان وثمرة الخلاف في جواز الكفارة قبل الحنث فانه مامور بها قبله
في بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا فعندنا لم يبق الجواز
خلافا له ولو قدمه لا يسترد من الفقير عندنا لانه وقع صدقة
تطوعا والخلاف في الكفارة بالمال اذ بالصوم لا يجوز قبله اجماعا ه
والامر نوعان اي المامور به نوعان لانه تقسيم ثان للمامور به
فانه قسمه اولا باعتبار حالة المامور به في نفسه من الادا والقضا
والحسن لعينه او لغيره وثانيا باعتبار امر غير قايم به وهو
الوقت فالمقسم بهما الواجب وهذا اصل الاحكام الشرعية يبتني
عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث
الموقت من المطلق كالزكوة وصدقة الفطر والنذور المطلقة
والكفارات والعشر وجعل المصنف قضا رمضان من المقيد تبعا لفخر
الاسلام

الامر نوعان مطلق ومقيد

الاسلام نظرا الى انه لا يكون الا بالنهار خلافا لشمس الايمة والاظهر انه
من المطلق كنذر الصوم المطلق لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم
الصوم لا قيد له كما في التلويح وادرج المصنف كغيره صدقة الفطر
في المطلق نظرا الى ان وجوبها طهرة للصايم والظاهر تقييدها
بيومه من قوله عليه السلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة
فعنده قضا كذا في التحرير والظاهر انه لم يسر الخلاف فيها وقد حكى
في البدايع خلافا بينهم فمنهم من قال تجب وجوبا مضيقا بيوم
الفطر والصحيح غيره كما اختاره في التحرير توجيها لما قابل الصحيح وهو
الى المطلق على التراخي وله تفسيران احدهما عدم التقييد بالحال ولا
التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخي عنده
اعم من الفور وغيره لانه لما جاز للفور وللتراخي لا يثبت الفور الا بالقرينة
ولا ينعكس لان الفور امر زايد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي
فانه عدم اصلي ثانيهما التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم
المختار ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للامر
على احدهما بل كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما لا
يخفى افاده في التلويح وفي التحرير وجوبه على التراخي اي جواز التاخير
ما لم يغلب على ظنه فواته انتهى وهذا احسن من التفسيرين الاولين
لان المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز التاخير لا التقييد
بزمن او عدمه خلافا للكرخي فان عنده الامر للفور وهو ايقاع
الواجب عقيب ورود الامر وفسره في التحرير بالاتيان به اول
اوقات الامكان وهو الاولى كما لا يخفى لنا لا تزيد دلالة الامر
على مجرد الطلب فكونه على احدهما خارج يفهم بالقرينة كاسقني
وافعل بعد يوم فان الاول للفور والثاني للتراخي قال القايلون بالفور كل مخبر

الامر
ومنشي كبعت وطالق بقصد الزمن الحاضر قلنا هذا قياس في اللغة
وهو باطل مع انه فاسد لان الحكم في المقيس عليه تعيين الزمن الحاضر
والممتنع في المقيس وهو الامر غير الزمن المستقبل اذ كان اول زمان يليه
فالفور او ما بعده فوجوبه التراخي او مطلقا فهو ما قصدناه من التراخي
لا على انه مدلول الصيغة قالوا النهي يفيد الفور فكذا الامر **قلنا**
في النهي ضروري بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق المطلوب به وهو
الامتثال بالفور لا انه يفيده وقولنا ضروري فيه اي في امتثاله
وتمامه في التحرير **لئلا يعود على موضوعه بالنقض** دليل
لقول الجمهور من انه على التراخي وبيانه انه وضع للطلب فقط والاتيان
الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل فيه سوا ولو اقتضى الفور لصار كانه
افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق وفي
البديع وانما يجوز التاخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى
ما قدمناه عن التحرير بقوله ما لم يغلب على ظنه فوته فان قلت قد قال في
الهداية في الزكوة ثم هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل
على التراخي لان جميع العمر وقت الاداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد
التفريط وقال في الحج انه واجب على الفور عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة
ما يدل عليه وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضعين **قلت** الصحيح
المعتمد فيهما الفورية لا لانها مقتضى مطلق الامر كما في الهداية لما علمت
ان قول الكرخي هو ضعيف وانما هو من دليل خارجي وهو في الزكوة
انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود
من الايجاب على وجه التمام وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر
فتاخيره بعد التمكن تعريض على الفوات فلا يجوز فكل من الزكوة والحج
فريضة والفورية فيهما واجبة فياثم بالتاخير وترد شهادته وتمام تحقيقه
في فتح

في فتح القدير في الموضعين وتفريعا رد الشهادة لارتكاب المكروه تحريما
مشكل لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا الاصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل
بالمروة **ومقيد به** اي بوقت من العمر يفوت الاداء به وهو بالاستقرا
اربعة لانه اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان تعلم مساواته وحينئذ اما ان تكون مساواته سببا كصوم
رمضان اولا كصوم القضا واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج
والقسم الاول غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضا كمن
وجب عليه الصلاة في اخر الوقت كذا في التوضيح **وهو** اي المقيد **اما ان يكون
الوقت ظرفا للمودى** الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل
عليه كما في التلويح وفسره في التحرير بان يفضل الوقت عن الادا والمودى
الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت **وشرطا للادا**
اختلف في تفسير الادا هنا ففسره في الكشف بانه الاخراج من العدم الى الوجود
بخلاف المودى فانه المفعول كالركعتين فلا تغاير بين ورده في التحرير بانه
غلط لان ذلك الفعل كالصلاة الذي هو المفعول هو المراد بالادا لا الادا الفعل
الذي هو فعل الفعل لانه اعتباري لا وجود له انتهى ففسره بالمودى ولو اقتصر
على الظرفية لعلم انه شرط للمودى بالضرورة لان المحال شروط فلا حاجة
الى قولهم وشرطا للادا الثالث انه بمعنى المقابل للقضا اذ الادا يفوت بفوت
الوقت كذا في التنقيح وفي التلويح اذ لا يتحقق الادا بدونه مع انه غير داخل
في مفهوم الادا ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمودى لانه لا يختلف
باختلاف الوقت هو صفة الادا والقضا لا نفس الهيئة انتهى وقد يقال
انه داخل في مفهومه فكان جزءا لا شرطا لانه على قول المحققين فعل الواجب
في وقته فالحق انه بمعنى المودى وان ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه
المحقق في التحرير **وسببا للوجوب** اي لوجوب المودى لانفاق الفرق

لا يخفى عليك ان من قال ان الوقت شرط للادا لا للمودى اراد انه شرط لذات الادا لا لذات المودى يعني ان ذات الادا بمعنى المقابل للقضا يفوت بفوت الوقت وذات المودى لا يفوت بفوته فيكون شرطا له لا للمودى ومن قال انه شرط المودى اراد انه شرط له من حيث انه مودى اي من حيث تعلق الادا به فانه بهذه الحيثية يفوت بفوات الوقت فالنزاع بينهما لفظي فافهم هذا فانه من غايتنا

على انه السبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير وبنقل الاتفاق
اي الاجماع يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلايل على السببية
فانها لا تخلوا عن شي وهي خمس قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
واضافة الصلاة اليه وهي تدل على الاختصاص ومطلقه للكامل وهو
بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب
بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام
الاحتمال لا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد
بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم قال
في التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهي ان كثرة الامارات انما
تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات
من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسماحة حاتم
واورد على الاستدلال بالتغير بان المتغير هو المؤدى والاداء
والمدعى سببيته نفس الوجوب ولا تغير فيه وعلى الاستدلال بعدم
جواز التقديم بان الشرط كذلك وربما قيل يجوز تقديم المشروط على
شرطه كالزكوة على الحول غير صحيح فان الحول شرط وجوب الاداء
لا شرط الصحة ولم يتقدم على الحول وفي التلويح ان هنا وجوبا ووجوب
اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب
سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب
الاداء هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهر اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة
المستجمعة لجميع شرايط التاثير فلا تكون الا مع الفعل بالزمان ولا
تكون مع الوجوب لانه جبري لا اختيار فيه ولا مع وجوب الاداء لان

العبر

المعتبر فيه سلامة الالات وصحة الاسباب فكانت مع الفعل انتهى
والظاهر ان السبب الحقيقي للوجوب النفع في الوقت كما صرح به
واما الايجاب القديم فهو سبب وجوب الاداء وهو خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل شرح
اعلم ان العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء
حتى انكره بعضهم وبالغ في انكاره وفرق بينهما صدر الشريعة
بما حاصله ان الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت وتحقيقه ان للفعل معنى مصدر
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم
وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم
الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته
في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادا
فالوجوب في كل منهما صفة لشي اخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم
انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة والصوم
لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا
بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع
البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة وتعقيبه في التلويح
بان لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع ليس بمعقول ثم قال ولو كان
بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر
ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا

ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد ما تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى وهو فرق
حسن يتعين المصير اليه وان كان مخالفا لكلامهم ثم **اعلم**
ان عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الاداء باول الوقت موسعا
في البدني خلافا لمالي فيثبت بالنصاب والرأس والدين اصل الوجوب
وتاخر وجوب الاداء الى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق
الوجوب لم يسقط ولولا تاخر وجوب الاداء لاثم بالموت قبله
وعند الحنفية كذلك في البدني ايضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق
الوقت نوما وهو فرع الوجوب وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الاداء عليه
وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم اثمه
لو مات بلا اداء في سفره قال في التحرير وقد يشكل المذهبان لان
الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط بتقدمه
الواجب وقصد الامتثال بما لعلم به وقد يقال بتضييق عند الشروع
وتتقرر السببية للجزء الذي يليه فيلزمه كون المسبب هو
المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو اريد معه فكذلك مع
كونه مذهبا مرذولا لان التكليف مع الفعل الى اخره **كوقت الصلاة**
ظاهر في ان المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد فاعترض
بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم السببية التقدم
ولازم الظرفية المقارنة والتنافي بين اللازمين يوجب التنافي
بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفا بالاعتبار
فالشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع الاداء
في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب واما السبب
فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم
المسبب

المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة
ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت
على من صار اهلا للصلاة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل
بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب واذا لم يتعين الاول ولا الاخير فهو
الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه كما سيأتي هكذا
قرر في التلويح كلام ائمتنا واختار في التحرير ان السبب الجزء الاول
عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وقول الحنفية كونه الاول يوجب
كون الاداء بعده قضاء ممنوع وانما يلزم لو لم يكن سببا للوجوب
الموسع بمعنى انه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا في اجزاء زمان
مقدر يقع اداء في كل منها كالتخيير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه
وقت الاداء والسبب الجزء السابق وقول الحنفية تتقرر السببية
على ما يلي الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ولو
اريد معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا ولا هو ان التكليف مع
الفعل انتهى وهذا هو التحقيق وان كان مخالفا لكلامهم ولا يرد عليه
ما قدمناه عن التلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار اهلا
في اخره لو قلنا بان السبب هو الجزء الاول لان المحقق في التحرير
اخرجه بقوله للصلاحية بلا مانع فان عدم الاهلية في اوله مانع
من القول بكونه سببا في حقه فان المانع لما يكون للحكم يكون للسبب
كما صرح به في العضد وسيأتي قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام
المحقق **وهو** اي الوجوب **اما ان يضاف الى الجزء الاول** يعني اذا اتصل
الاداء به لعدم المزاحم لتعينه **او الى ما يلي ابتداء الشروع** اي الى الجزء الذي
يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلي والمفعول محذوف يعني اذا لم يتصل

الاداء بالجزء الاول تنتقل السببية الى الجزء الذي يقع بعده الشروع متصلا
به لان الاصل في السبب هو الاتصال بالمسبب فلا حاجة الى العدول عن
القريب الغاير الى البعيد المقتضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فلذا
قلنا بانتقال السببية فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينئذ
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل
الى الكثير بلا دليل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت
عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى تنتقل عنه
واياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول
على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع
ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا في التلويح وبه
حصل الجواب عما في التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرف
للسبب فان كل جزء سبب من غير توقف على الاداء وانما المتوقف
تقرر السببية والحاصل ان مشايخنا لما لم يعينوا الجزء الاول
للسببية لامور احدها عدم تحوله لمرضا راهلا بعد ثانيها
ان الاصل اتصال الاداء بالسبب فقالوا بالانتقال ثالثها ان اداء
العصر وقت الاحمرار جائز اجماعا ولو كان السبب هو الجزء الاول
لم يكن كذلك بيان الملازمة باتفاقهم اذ ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
كذا

٤٤

كذا في التقرير وبه اندفع ما في التحرير وظاهر ما في التلويح ان الانتقال
للسببية لا للشرطية فانه عين لها الاول وفي التقرير اعلم ان
البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية
وذلك لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت
شرطا والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل
فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم
ثم ينتقل الى الثاني والثالث وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب
غير انه لا ينتقل من الجزء الاخير الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق
حاجة الى اعتباره انتهى وفيه نظر لانهم انما قالوا بانتقال السببية
عن الاول لان الاصل اتصال الاداء بالسبب وليس الاصل اتصال
المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال او الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت يعني اذا ادى في الجزء الاخير فما اتصل الاداء
به هو السبب فلو قال اما ان يعني فالى ما اتصل الاداء به ليشمل
الثلاثة ولكان اخصر واحسن ومن هنا علم انه لا معنى لقوله
الجزء الناقص اذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصا والمراد بالاخير
عند زفر ما يتمكن فيه من عقد التحريمة فقط واجمعوا ان اختيار
المتاخر الى ان لا يسع الا جميع الصلاة حتى لو اخر عنه يأثم ثم ظاهر
كلامهم ان الجزء الاخير هو السبب ان اتصل الاداء به كما صرح به
الهندي والاكمل وهو مشكل لان السبب لا يقارن المسبب انما
يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما في التنقيح من ان الجزء الذي اتصل
به الاداء كما اخترناه وفي التقرير ولعل الصواب ان المراد باخر الوقت
هو الجزء الاخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت فعنده

من الاداء صح

وعندنا ما يتمكن فيه
صح

يعتبر امرا خارجا للمكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها وصفة
ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى وفي التنقيح فالجزء الذي اتصل
به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض
عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار
يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة
بين الواجب والمؤدى انتهى وهذا يحصل الجواب عما اورد ان
الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتم وتوضيحه انه معارض
بحديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فوجب تقرير الاصول
بما قلنا وحمل من ادرك ركعة من العصر على القضا او النسخ ونجوز نسخ
بعض الحديث لاشتماله على حكمين كما افاده السيرامي واورد لم تعتبر
الطلوع بالغروب كما قال الشافعي بانه اعتبار ما تتحقق به الكراهه ولا
تنتفي بما تنتفي به الكراهة ولا شك في بطلانه وبيانه ان الطلوع انما
هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفي فكان مفسدا
والغروب باخره وبه تنتفي الكراهة فلا يكون مفسدا كذا في التقرير
واورد على انه وجب كاملا لا يتادى بالناقص الصلاة مع ترك واجب
من واجباتها واجيب بانه لا نقصان في المامور به من القيام
الى اخره بخلاف النقصان في الوقت فانه راجع الى المامور به فانه
امر بها في الوقت الكامل لان مطلقه ينصرف الى الكامل واورد يلزم
ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت
واجيب بان الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت
فالفساد الذي يعترض حالة البقا جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلاة متعذر لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر واجاب عنه
في التلويح بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلاة في الجملة بخلاف الفجر
في

واجب صح

في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واورد اذا انتهى الى
الجزء الفاسد كان الواجب ينتقل السببية الى الكل لئلا يقع الفاسد
سببا للعبادة واجيب بان المراد به الناقص ونقصان السبب
يؤثر في نقصان الحكم ولو انتقل الى الكل وجاز فيه لزم تقدم
المسبب على السبب وان لم يجز لزم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة
على الادا فيه وكلاهما باطلان كذا في التقرير **او الى الجملة** يعني يكون
الوجوب مضافا الى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الادا كان لضرورة وقد انتفت هنا فوجب
القضا بصفة الكمال واورد فقد وجب القضا بغير ما وجب به الادا
واجيب بان المراد بها الامر لا الوقت واورد فقد لزم كون القضا
اكمل من الادا والاكمل اكثر ثوابا واجيب ليس الكمال والنقصان
بكثرة الوقت وقلته وانما هو بعدم اتصافه بالكراهة والاتصاف
بها كما افاده السيرامي وهو اولى مما اجاب به الاكمل من انه ولو اضيف
الى الكل ممنوع ثم فكان اقل ثوابا لانه لا يتمشى في المعذور لانه غير
اثم **فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص**
بخلاف عصر يومه تفريع على ما قدمه فالاول مفرع على اضافته
الى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلا يؤدى في الناقص والثاني
مفرع على اضافته الى ما اتصل الادا به وهو ناقص فيتادى به واورد
كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين عصر يومه وعصر
امسه واجيب بان الوقت لا نقصان لا نقصان في ذاته
انما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فاذا مضى خاليا عنه
كان كاملا واورد من بلغ او اسلم في الناقص لا يصح منه في ناقص غيره
مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل واجيب بان لا رواية فيها فتلتزم

الصحة والصحيح عدمها لان النقص لازم الاداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء
ليتحمل النقص لوجوب الاداء فيه فاذا لم يؤد ولا نقص وجب الكامل كذا في التحرير
واورد عليه ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاتته
الصلاة فعليه صلاة المسافر مع ان الوجوب مضاف الى الكل واجيب
بان النقصان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي
فلا يتفاوت بالاضافة الى الجزء والكل كذا في التقرير **ومن حكمه**
اي ما كان الوقت فيه ظرفا للمؤدى **اشتراط نية التعيين** لكون
الوقت يسع غير الواجب فان المشروع لما تعدد لم يحصل مذكورا بالاسم
المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه واورد ان فرض الوقت
هو الاصلي وغيره محتمل والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز
من الحقيقة واجيب بان ما ذكرنا هو الراجح لانه دال على وجوب
اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كاصلها كذا في
التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر
الاسلام لانه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع
ولان التعيين يغني عن نية اصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله
اشتراط التعيين لكان اولى فانه في الكنز وللفرض شرط تعيينه
الا ان يكون مقصوده التنبيه على ان التعيين بالقلب لا باللسان
ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج الوقت وكذا المقرون
بالوقت ان لم يخرج فان خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وفرض
الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة الا من معتقدا انها فرض الوقت وان
نوى الظهر لا غير قيل لا يجزيه لاحتمال فائتة عليه وفي فتاوى العتابي
الاصح انه يجزيه وعلم مما ذكر ان من فاتته الظهر فنوى الظهر
والعصر في وقت العصر لا يكون شارعا في واحد منهما كذا في فتح القدير
وبه

وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي والاكمل من ان ذكر فرض الوقت شرط
على الاصح لان فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الاداء
الا بالنية انتهى لان كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به **ولا يسقط**
اي اشتراط التعيين **بضيق الوقت** بحيث لا يسع الا ذلك الواجب
لان ما ثبت حكما اصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واورد عليه ان الاصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة
وهي التوسعة وقد زالت واجيب بمنع زوالها فانه لو قضى
فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا جاز كذا في التقرير ومراده بالجواز
الصحة لا الحل فقد صرح في البدائع بالصحة والحرمة **ولا يتعين**
السبب **بالتعيين** اي بتعيين العبد نصا بان يقول عينت ذلك
الجزء من الوقت للسببية اذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم ادى
قبله او بعده جاز **الا بالاداء** اي في ضمن فعله لان له ان يتنقل عما
هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما **كالحانث** في اليمين فانه مخير
في الكفارة بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة
ولو عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين حتى ان يكفر بغيره
وانما يتعين ضرورة فعله وقد اشار بقوله كالحانث الى ان المكلف مخير
في الايقاع في اي جزء من اجزاء الوقت والى ان الواجب في الكفارة واحد يتعين
بفعله **او يكون الوقت معيارا** مساويا **له** اي للواجب لانه قدر به
يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه **وسببا لوجوبه كشهر
رمضان** لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو مثال للتعليل ولنسبة
الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب وظاهر
كلامه ان الشهر معيار وسبب والاول ليس بمسلم لان الشهر اسم
للايام والليالي والمعيار انما هو اليوم فقط كما اختاره في التقرير وانما

الثاني ففيه خلاف فالمختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولان
الليل منافيه فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب السرخسي الى ان
السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة
لان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم
تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول الليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء
ولهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل
سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا
تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضا قوله عليه
السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة
الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة له
للتعيين بالرؤية بعد الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقا كذا في التلويح ولم ار من ذكر لهذا الخلاف
ثمرة في الفروع والتحقيق ما ذهب اليه السرخسي لانه على
قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لان الجزء الاول من
كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الاول ايضا
وقد جمع بين القولين في الهداية فقال في فتح القدير لانه لا
منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب
لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم
باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى ولم يذكر كون
المعيار شرطا لادائه لانه يعرف من كونه سببا ولم تعرف

المعيارية

المعيارية من السببية لجواز الظرفية ولم تعرف السببية
من المعيارية كما في المنذور المعين ولا يلزم ذكره في الصلاة لانا
لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير **فيصير غيره منفيا** تفريع
على كونه معيارا اي فلا يصير غيره مشروعا لان الشرع اوجب
شغل المعيارية حال كون المعيار واحدا بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ووجوب شغل المعيار الواحد بشيء عن
الشرع نفي غيره ولقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان **ولا يشترط نية التعيين** لان الفرض
متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم
جنسه قيد بالتعيين لانه لا بد من اصل النية خلافا لزفر لانه لما
صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على
الفاعل فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير
بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي
هو قربة لهذا ولا قربة بدون القصد **فيصاب بمطلق الاسم**
اي يصح صومه بمطلق النية لما قدمنا **ومع الخطأ في الوصف**
بان نوى نفلا او واجبا اخر لانه نوى الاصل وزيادة جهة
وقد لغت الجهة وبقي الاصل وهو كاف وخالف الجمهور فيهما
فان في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما يوجب
لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية
ما يصح وهو ينادي لم اورده بل لو ثبت كان جبرا وقولهم كالمتوحد
كزيد يصاب بالاعم كانسان انما يجوز اذا اراد الاخص بالاعم
ونقول لو اراد نية الصوم الفرض صح لانه اراده وادعى الخلاف
واما كون التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية كرواية عن زفر

فحج انتهى وقد اجاب عن لزوم الجبر في التلويح بانا لا نسلم بان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا
الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما تحصل على سبيل الاخلاص فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد
بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنيته النفل او واجبا اخر لا تسقط
الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم
انتهى وهو في غاية البعد لانه ليس الكلام في توقف الزام الله تعالى
العبد على اختياره لانه لا نزاع في كون الالزام جبريا وانما الكلام
في توقف اسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك في توقفه على
اختياره ليكون قد اتى به على قصد الامتثال والالزام الجبر على
اسقاط ما لزمه شرعا وقيد بالخطا لما في التقرير معزيا الى بعض
مشايخنا وصورة نية النفل من الصحيح المقيم ان يشرع فيه ثم يظهر انه
من رمضان فظنه مفطرا اما لو وجدت في غيره فانه يخشى عليه
الكفر انتهى وكانه لكونه كالمنكر للفرضية **الا في المسافر ينوي واجبا
اخر عند ابي حنيفة** فانه يقع عما نوى لانه شغل الوقت
بالاهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة وعندهما
لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم لان الرخصة كيلا
يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور **بخلاف
المريض** ينوي واجبا اخر فانه يقع عن رمضان ويلغو الوصف وما
اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الامام هو
ما نقله فخر الاسلام وشمس الائمة بناء على ان الرخصة متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر

تعلقت

بلغ مقابلة على خط مؤلفه المنقول منها صح

تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت واكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية
على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من انه شغل الوقت بالاهم والمرخص هو المرض
الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة وتوفيق صاحب الكشف بين القولين بحمل الفارق على
مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوي على مريض
يضره الصوم بازدياده ليس بتوفيق لان المريض الذي لا يضره الصوم
خارج المبحث لانه صحيح في حق الصوم كما افاده في التقرير فالاصح التسوية
بينهما كما نقله في التقرير عن عدة كتب معتبرة **وفي النفل عنه روايتان**
اي فيما اذا نوى المسافر النفل نقل عن ابي حنيفة روايتان ففي رواية
يقع عن رمضان لان الرخصة الترك لحقه تخفيفا وهو في الواجب
المغاير لا في النفل وفي رواية يقع عن النفل لان اشتغاله بغيره حكم التعيين
لا تعيين في حقه كشعبان والاصح الاول لانه لا يلزم من نفي التعيين عليه
نفي تعيين الوقت وتمامه في التحرير وقيد بالواجب والنفل لان المسافر
اذا اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض
عن العزيمة **او يكون الوقت فيه معيارا لا سببا كقضاء رمضان** والكفارات
بيان للنوع الثالث اما كونه معيارا فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان السبب
شهود الشهر كالاداء وسبب صوم الكفارة ما نسبت اليه من الحنث والقتل واما
صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا لان سببه النذر لا
الوقت ولذا جاز التعجيل في المعين عن وقته لكنه في المعين مشابه
للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية وبنية النفل
بخلاف نية واجب اخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد
فاثر فيما له لا فيما عليه **ويشترط فيه نية التعيين** فلا يصح بالمطلق ولا
بنية مباينة لان الوقت ليس بمتعين له ولو قال او يشترط فيه نية ه

التبييت فكان اولى ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين
وهو ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا وسببا فان الاداء فيهما يفوت
بفوات الوقت او يكون الوقت فيه مشكلا بيان للنوع الرابع والمراد بكونه
مشكلا كونه ذا شبهين اشار اليه بقوله يشبه المعيار لانه لا يصح في
عام واحد الا حج واحد ويشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
كالحج اي كوقت الحج لانه لا اشكال فيه ويتعين اشهر الحج من العام
الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد بيان للاشكال بوجه اخر
لان ابا يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار ومحمد لما قال بعدمه
جعله كالظرف ولم يجزم كل بما قال لحصول الاشكال وقيل ان هذه مبنية
على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد وكل
منهما ضعيف والمعتمد ان الخلاف في هذه المسئلة ابتدائي فابو يوسف
عمل بالاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فيأثم والا فوجد مطلق
ولذا اتفقا على انه لو فعل بعده وقع اداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر
الحال بقاء الانسان ويتادى بمطلق النية لا بنية النفل متفرع
على انه ذا شبهين فلشبه المعيار يتادى بمطلق النية ولشبه الظرف
لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الاطلاق بظاهر
الحال وتعقبهم في التحرير بانه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر
الحال على الدعوى وهو تاديه بنية مطلقة وانما يستلزم حكم
الخارج عليه بانه نوى الفرض لا سقوطه عنه عند الله اذا تعين ما
مطلق الحج في الواقع ثم اعلم ان ائمتنا صححوا رمضان بنية النفل
ومنعه الشافعي لئلا يلزم الجبر في العبادة ولم يصححوا حجة الاسلام
بنية النفل لئلا يلزم الجبر فيهما وصححها الشافعي فورد الاعتراض
على كل فاجيب للشافعي بان الصفة في الحج قد تنفصل عن الاصل فانه اذا
نذر

نسد بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم ورد بان الباقي الاحرام الذي هو
شرط لا اصل الحج وليس كانه ركنا فالباقي بعض الاركان لا كلها واجيب
لائمتنا بان الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع وفي الحج قابل والكفار
مخاطبون بالامر بالايمان اجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه وسلم بيان
لمسئلة مبنية على قاعدة اصولية ذكرها ابن الحاجب هي حصول الشرط
الشرعي ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية والمسئلة مفروضة
في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها
وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان ولا وهم يفعلون ذلك تقريبا
للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العضد وتعقبه المحقق في التحرير بان هذه
المسئلة تمام محل النزاع لا انها جزئي منها والخلاف فيها غير مبني على ذلك
لانه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث
ولم يقل به احد ولا يحسن القول به لعاقل وانما الخلاف ابتدائي وهو جواز
التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه انتهى وقد اخذه من حاشية
العضد للمولى سعدي فانه قال الذي يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا
في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى
وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم اليق بها وتجب اخراج حد الشرب وادخال التعزير حقا
للعبد تحت العقوبات وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي
وهم اليق بالدنيا لانهم اثروها على العقبى وبالشرائع في حق المؤاخذة
في الاخرة بلا خلاف اي المشروعات كالصلاة والصوم والمراد بها
الاحكام وعبر عنها في العضد بالفروع كما اسلفناه فقال المولى سعدي اي بنفي
التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون باداء

ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على
تركهما والحاصل ان مشايخنا افترقوا ثلاث فرق فمشايخ سمرقند قالوا
لا يجوز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه لا لكونه شرطا
بل لخصوصية فيه وهي انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا
في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع واتفق من
عداهم على تكليفهم بها وانما اختلفوا في ان التكليف في حق الاداء كالتكليف
في الاعتقاد او الاعتقاد فقط فقال العراقيون بالاول كالشافعية فيعاقبون
على تركهما وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الاداء
وليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه كما ذكره السرخسي وانما استنبطها
البخاريون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر ثم ارتد لم يلزمه فعلم ان
الكفر يبطل وجوب اداء العبادات وقد صرح السرخسي بان هذا استنباط
صحيح واقره في التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة ايام الردة فانه
ليس بصحيح كما ذكره السرخسي لجواز سقوطه بالاسلام كالاسلام
بعد الكفر الاصلي فانه يسقط ولو قيل الردة تبطل القرب والتزام
القربة في الذمة قربة فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط وظاهر قوله
تعالى الذين لا يؤتون الزكاة وقوله لم نك من المصلين يشهد للعراقيين
وخلافه نادر [?] وترتيب الدعوة في حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف كما
في التحرير وبه ظهر ان قول المصنف كغيره مخاطبون في حق المؤاخذة بلا خلاف
ليس بصحيح لان مشايخ سمرقند قد خالفوا الا ان يراد بلا خلاف بين
العراقيين والبخاريين وفي التلويح ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال
الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام انتهى ثم **اعلم** ان المسئلة
حيث لم تكن منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيء
لا يشهد فالراجح ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر

النصوص

النصوص ولكن هو المعتمد **ومنه** اي من الخاص **النهي** لانه لفظ وضع لمعنى
معلوم على الانفراد وقدم الامر لانه اشرف لان به الايمان ولا
يضره قول الفقهاء ان النهي راجح على الامر حتى قال في البزازية من
لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر
حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار انتهى لان ذلك
لاجل الاحتياط عند التعارض **وهو** في اللغة المنع ومنه النهية للعقل
لانه ينهى عن القبيح وفي اصطلاح الاصول النهي خلاف الامر فيبحث عن الشيء
ويبحث عنه بالواو وعند علماء الكلام بناء على انه النفسي طلب كف
عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهي النفسي عين التحريم وخرجت
الكراهة النفسية بقيد حتما وايراد كف نفسك على النقض بقيد ان كان
لفظه فالكلام في النفسي او معناه التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب
الكف لوحده يعني اللفظين وهو النهي واذا قيل مقتضى النهي التحريم
فالمراد اللفظي وهو يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه
ولا تعدد في نفس الامر وانما هو من جهة كون القطع والظن
في طريقه كما في التحرير **و**عند الاصوليين بناء على انه اللفظي لان بحثهم
عنه باعتبار وجوده لانه قول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المغني
لابناء على ان العلو شرط فيه مطلقا والاكثر على ان العلو لا اعتبار به
فيه وانما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ولذا قال **قول القائل**
لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل والمباحث المتقدمة في الامر
واردة هنا فهو عند الجمهور للتحريم عينا لفهم المنع الحتم من المجردة عن
القرينة كما ان الامر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف الامر من
جهة انه يقتضي الفور والتكرار الى الاستمرار بخلاف الامر **وانه يقتضي**
صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي فان الشارع لا ينهى عن

وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند

شيء لا بقبحه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم لمعنى انه يكون قبيحا
فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري كذا في التلويح وقد
يقال ان قوله يقتضي لمعنى يفيد فلا يكون فيه الاشارة المذكورة
فان قيل هلا قلتم يقتضي حسن الاتيان قلنا صيغة وجودية فتقتضي محلا
موجودا والانتهاء امتناع عن اتيان بالفعل وهو عدمي كذا في البديع
وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه ولا يعني به ان ذلك
الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون
لجهات يقع عليها وانما المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته ذكره القاآني وهو
تقسيم للنهي المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم وذلك
نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز او لغيره وذلك
نوعان وصفا وهو ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك
ومجاورا اي مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا
لان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح في ذاته عقلا من غير توقف على ورود
الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول لان شكر المنعم واجب عقلا
ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القاآني وهو صريح
في ان اللواط قبيح عقلا كما قبيح شرعا وطبعا فلذا كان اقبح من الزنا لعدم هوص
قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا وبيع الحر مثال لما
قبح لعينه شرعا لان العقل يجوزه كما في قصة يوسف وانما قبح شرعا
لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالاول وصوم
يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا لا لذاته لانه يوم كساير الايام
وانما قبح لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى في الوقت فيه كالوصف
اللازم لانه داخل في تعريفه وسياتي حكمه والبيع وقت النداء مثال
لما قبح

لما قبح لغيره مجاورا لان قبحه لترك السعي الى الجمعة لا لذاته وهو قابل
للانفكاك اذ قد يوجد الاخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الاخلال كما لو
تبايعا وهما ماشيان ومن هذا النوع الوطي في الحيض قبح للاذى المجاور له
والصلاة في الارض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لان
جهاته المكلف على مثال الصائم بترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص
بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير والوطي بملك النكاح
المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثا والاحصان
للواطي فيه وان كان فعلا حسيا والنهي عن الافعال الحسية وهي ما له
وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك
المشتري اثره فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير
المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك بسبب الوجود الشرعي كذا في التوضيح واختار في التلويح ان الفعل ان كان
موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي واختار في التقرير ان الصواب
ان تفسير الافعال الحسية بما لم يتوقف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض
ينصرف الى القسم الاول اي ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لعينه اتفاقا اي لذاته
او لجزئه فيعدم المشروعية ولا يقبل ح منه النسخ الا بدليل يدل على ان القبح
لغيره فيكون لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا قائما بما نهي عنه فهو بمنزلة القبيح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا فلا كالوطي في الحيض ومثلوا للاول بالزنا
وشرب الخمر والكذب وشرط في التحريم ان لا يكون حسنه جهة يعني فلا يكون قبيحا
كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او جهة لم يرجح غيرها وسياتي عن ما اورد عليهم

على هذا الاصل من اثبات احكام الافعال الحسية منهي عنها كاثبات حرمة
المصاهرة للزنا والملك للغاصب والملك باحراز الكفار وعن الامور
الشرعية على الذات لقربه وصفا اي والنهي عن التصرفات الشرعية
يقع عند الاطلاق على ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على
القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرته انه هل تترتب عليه الاحكام
ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كما هو
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى ذلك في بعض المواضع فهل ينفى في
تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع
الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي
ثم الفعل الشرعي المنهي عنه اذا دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على
انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو فاسد
عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره
فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله
لا بوصفه كذا في التلويح ثم اعلم ان عبارة التنقيح واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح
ويشرع باصله الا بدليل وهي اولى من عبارة المنار لانه قيد بما اتصل به وصفا
وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا او مجاورا فان النهي
عن الصلاة في الارض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور
لا وصف وقد اعتذر عنه بعضهم بانه انما قيد به لكونه اكثر واشهر
وقد حرره في التحرير بان النهي عن الفعل الشرعي لغيره فان كان وصفا
لازما افاد النهي التحريم ان كان قطعيا او الكراهة ان كان ظنيا بحسب الطريق
ولزوم المنهي عنه وان كان مجاورا يمكن الانفكاك فالنهي للكراهة ولو كان قطعيا

بلغ مقابلة

كالبيع

كالبيع وقت النداء لان القبح يثبت اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق اي
لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي يعني ان
النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان لان النهي عن المستحيل عبث
والامكان اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا
يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا
نزاع فيه فتعين الاول وحينئذ لا بد من رعاية الامرين وذلك بان
يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي
بالفتح وهو القبح وعلى المقتضي بالكسر وهو النهي بان لا يكون نهيا
عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي
عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا وتعقبهم في التلويح بامور
الاول انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم
والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق ف
الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك
والولاء لا له لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة
الثاني ان هذا لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل
انما يحسن للامر ويقبح للنهي الثالث ان قد علم المنع عن الممتنع عبث لا
يصح في هذا لانه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى وذكر السيد ان الامكان ن
الحسي كاف في النهي فلا يكون عبثا انتهى وحاصله ان هذا الاستدلال لا يدل الا لزوم ليس كل
منها صحيحا وهو مبني على تفسير الشرعي فانا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار
فكان المنهي عنه صحيحا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة
لكان المنهي عنه غير شرعي والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا ورجحه في التلويح بقوله

نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة
الحائض باطلة انتهى في التحرير بانه اما الجيد يوجب صحة التركيب ولا ه ردده
ولا يستلزم الحقيقة والاسم فيهما مجاز شرعي في الجزء وهو الصورة ه
للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية وللزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا
في بعضها وهو منتف انتهى يعني لو كان الاسم شرعيا بسبب الصورة
فقط لكان الصوم لمجرد الامساك بلا نية لغويا وشرعيا واتفقوا
على نفيه قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي ضده فيقتضي ضدها اجيب بمنع
اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد احكام المتقابلات ولو سلم فاللازم
عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في التحرير وفيه ويصرح بثبوت
الاعتبار بين طلاق الحائض يثبت حكمه وامره بالرجعة دفعا للمعصية
بالقدر الممكن يعني اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع
فلذا قلنا ان البيع المنهي عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التفاسخ
اما الاول فلعدم النافي ووجود المقتضي وهو الوضع الشرعي للقطع بان
القائل لا تفعله على هذا الوجه فان فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض
انتهى ثم **اعلم** ان مسئلة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لانهم
استثنوا مثلها قال في جمع الجوامع اما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة
في المغصوب فالجمهور تصح ولا ثواب وقيل يثاب انتهى **ولهذا** اي
لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح لغيره **كان الربو** بكسر الراء
وفتحها خطا ولذا اطلقا ان في الكتاب العزيز احدهما النفس المزيد ومنه
قوله تعالى لا تاكلوا الربا ثانيهما الزيادة ومنه قوله تعالى وحرم الربا
لان الحرمة لا تتعلق الا بالافعال كما بينه في فتح القدير والمراد هنا كان
بيع الربا فهو من مجاز الحذف اي البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع
باصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها ثانيا
وهو

وهو المساواة **وسائر البيوع الفاسدة** اي وباقي البيوع الفاسدة
فالسائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لان الربا منها ايضا ومنها البيع بالشرط
المفسد فهو مشروع باصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط
فانه كالوصف الزائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا
باسقاط الزيادة والشرط لو زال المفسد ومنها البيع بالخمر لوجود
اصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوم للبدلين لكونها غير
متقومة فملك ما قابلها فقط بالقبض دون الخمر بخلاف بيعها
بعبد فانه باطل فيهما لان المبيع في المعاوضة ثمن من وجه وفي النقد
مبيع مطلقا فلم يصح ايراد العقد على الخمر مقصودا فلم يملك ما قابلها
ايضا ثم **اعلم** ان الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر
وكذا بيع الربا ولم يخالف في ذلك احد والاصوليون صرحوا هنا بان
النهي عن الفعل الشرعي لا يعدم الصحة حتى قال في التنقيح جوابا للشافعي
ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك
فنقول بصحته لا باحتسابه انتهى **قلت** المراد بالصحة هنا انما
هو صحة الاصل فقط وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه فلذا
قال في التنقيح ويصح باصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى
وليس مرادهم مشروعية الاصل ان الشارع اذن فيه لانه يحرم حال
اتصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعا بهذا المعنى وانما مرادهم
صحة الاصل وبهذا التقرير ان شاء الله تعالى اندفع ما في فتح القدير من
انهم ان ارادوا مشروعية الاصل مشروعيته حالة خلوه عن الوصف
فلا نزاع فيه ولا يجدي شيئا وان ارادوا مشروعيته حال اتصافه
به ممنوع لانه غير مشروع معه الى آخره لانه فهم ان المشروعية الاذن
في الفعل وليس كذلك بل الصحة كما قررناه وفائدة النهي التاثيم لو فعل وهو

وهو معنى قولهم [illegible]
باصله ومراد الفقـ[illegible]
بالفساد فساد الـ[illegible]
فقط ٢٢

وهو المقصود منه ثم اعلم ان الصحة في المعاملات ترتب اثرها غير
مطلوب التفاسخ شرعا والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ والبطلان
عدم ترتبها اصلا لثبوت الترتب كذلك في الشرع كما قدمناه في النهي
ففرق بينها بالاسماء كما في التحرير وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح
ذكرها في فتح القدير اول باب البيع الفاسد وصوم يوم النحر وايام
التشريق المنهي عن صومها من قبيل ما كان مشروعا باصله اي صحيحا
باصله لانه صوم وهو فعل شرعي غير مشروع بوصفه لتعلق
النهي بالوصف لا بالاصل اي يصح لوقوعه في يوم منهي عند الاعراض
عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من
لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الاداء بالعصيان
ولو صام في هذه الايام المنهية عن فرض او واجب او نذر اخر لم
يجز كما في الحاوي لانها وجب كاملا فلا يتادى بالناقص ثم اعلم
ان بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقا فان البيع بشرط فاسد
وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وعصى كما لو حلف
على معصية لو فعلها سقطت الكفارة واثم فكيف جمعوا بينهما والذي
ظهر لي ان مرادهم بمشروعية الاصل صحته وبعدم مشروعية الوصف
حرمته اعم من ان يكون فاسدا كالبيع بشرط او صحيحا كصوم يوم النحر
وعلى هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرما للوصف لازما في
المعاملات فاسدا علانية في العبادات لا بسبب ان الفساد يقتضي
النهي لانه ليس موجبه بعد طلب الترك الا كون الفعل معصية سببا
للعقاب فليس مستلزما للفساد لا في العبادات ولا في المعاملات كما
بينه في فتح القدير في اخر الصوم فما في التوضيح والتلويح من تسمية صوم يوم
النحر فاسدا مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة في الاوقات المكروهة
وهي

وهي فيها من هذا القبيل لانها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقبح في
الوصف للتشبه بالشيطان والوقت سبب وظرف فاثر نقصانه
في نقصانها فلم يتاد بها الكامل ولزمه القضا لو قطعها بعد الشروع
بخلاف الصوم في يوم منهي فيه فانه لا يلزمه القضا وقد فرقوا
بينهما بانه في الصوم صار مرتكبا للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على
مجرد الامساك بنية ولذا حنث به في يمينه لا يصوم ولا يصير
بمجرد الشروع فيها مرتكبا لها لان المنهي عنه الصلاة وهي مجموع اركان
معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق فاذا قطعها قبله فقد قطع ما لم يطلب
منه قطعه بعد فيلزم القضا وتعقبهم في فتح القدير بانه يقتضي
انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضا وهي لكونه الان صار مرتكبا
للمعصية والجواب مطلق في الوجوب وذكر في التحرير في النهي
عن الفعل الشرعي اذا انا في حكم الاول ابطل كنكاح المحارم ليس حكمه
النكاح الا الحل وهو مناف لمقتضى النهي ويجب مثله في العبادات
كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضا بالافساد لان
وجوب القضا يتبع الحل والثواب ووجب صحة نذره لانه غير متعلقه
ليظهر في القضا تحصيلا للمصلحة فيجب ان لا يبرا بصومه وما خالف
ذلك ليس كالصلاة في الاوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها لا يتحقق
الا بالاركان لا يقتضي وجوب القضا لانه بوجوب الاتمام قبل الافساد
والثابت نقيضه ويلزم ان يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم
وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفا فائدته من الاداء والقضا
ولا مخلص لهم الا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى وما في التوضيح من الفرق
بين الصلاة والصوم ان الوقت في الصوم من قبيل الوصف اللازم
لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها بعيد لان كلا منهما

شرط وحاصله ان المحقق في التحرير رجح رواية البطلان في الاوقات
الثلاثة فانها منقولة عن ابي حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه
عن المذهب بالكلية واما الصلاة في المكان المغصوب فقبحها لمجاور فلم
تؤثر الفساد دون تضمن بالشروع وتصلح للقضاء فيتادى بها الكامل لكمالها
لان المكان ليس بسبب ولا معيار ولا وصف فهي كالبيع وقت
النداء وقد جعل فخر الاسلام من قبيل ما قبح لغيره وصفا شهادة المحدود
في القذف فهي صحيحة اصلا فانعقد النكاح بها غير مشروعة وصفا
وهو الاداء فلم تقبل لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح
الوصف قبح الاصل كالاداء اذا اتصف بحسن لعينه وبقبح لغيره ولا ترجيح
للعارض على الاصل فيصح باصله اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط والنهي
عن بيع الحر الذي هو قبيح لعينه شرعا والمضامين جمع مضمون ما في
ظهور الآباء من المني والملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح ما في ارحام الامهات
من الجنين وذكر في المغرب انه جمع ملقوح بمعنى الحمل الناقة وولدها
ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار ونكاح المحارم مجاز عن
النفي لمشابهة بينهما صورة بوجود الحرف ومعنى لان الاعدام مطلوب
فيهما فهو نفي لا نهي والفرق ان الاول اعدام شرعي يبتني عليه الامتناع
والثاني طلب امتناع يبتني عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا
لا يثاب على الامتناع المنسوخ فكان النهي عنها نسخا اي اعداما — في ح
وهو بيان لتعلق النفي فلا تطويل فيه كما قد توهم لعدم محله اي محل
النهي كذا قيل والظاهر ان الضمير عائد الى التصرف المفهوم مما سبق
فان محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح
الانثى من بنات آدم مما ليس محرما فهذه الاشياء وان كانت من قبيل
الفعل الشرعي المقتضي لمشروعيته الاصل صحيحا لكن انعدم الحكم لعدم
المحل

المحل لا للنهي فهو جواب عما اورد على الاصل السابق وقد حملوا النكاح
بغير شهود كذلك باطلا لان ملك النكاح لا ينفصل عن الحل والنهي للتحريم
فبطل العقد للمضادة والحل في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد واورد
عليه ان ثبت لنكاح المحارم احكاما من عدم الحد وثبوت النسب
ووجوب العدة والمهر مع كونه باطلا لا حكم له واجيب بانها
احكام الوطء بشبهة فلا تدل على عدم بطلانه وقال الشافعي في البابين
اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول وهو
ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا لدليل يخالف في الشرعيات وهو قول
الاكثر وحاصله ان مطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا
فيما على المعاملات مطلقا وفيها ان رجع او احتمل رجوعه الى امر داخل
او لازم وفاقا للاكثر فان كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد
عند الاكثر كذا في جمع الجوامع قولا اي قالا بالاجماع القبح للنهي عنه لان
النهي مطلق فينصرف الى الكامل كما قلنا في الحسن في الامر عند
الاطلاق ينصرف الى الحسن لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة
كالامر في اقتضاء الحسن وقد تقدم عن التلويح ان الشافعي لا يقول
باقتضاء النهي القبح انما يقول ان القبح ثابت بالنهي ولولاه لم يثبت
ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد
قلنا لا تنافي لاختلاف الجهة وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لانه
ان اراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا انه
مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحائض وان
اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث
جعل المدعى جزء الدليل كذا في شرح التحرير ولهذا لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية

سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ذكر هذه
الاربع تفريعا على اصل الشافعي واوردها المحققون نقضا على اصلنا فانها
افعال حسية والنهي عنها بعدم المشروعية اصلا فلا حكم لها مع كوننا اثبتنا
لها احكاما عكس ما ذكره الشافعي فقلنا الزنا ذاته لا يوجب ذلك بنفسه بل
لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف
والاسباب كالوطي وما يعمل بالخلقة يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد والمدين يخرج عن ملك الاول تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في
ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه او هو في مقابلة ملك البدل واما
الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم اونا بته ما دام
محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا وبقي المعصية فيبيح لمجاوزة
كذا في التنقيح وتمامه في التلويح **واما العام** فهو في اللغة الشامل
عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة يقال عمهم بالعطية كذا في الصحاح واما
في الاصطلاح فله تعريفات الاول ما بنا على انه لا يشترط فيه الاستغراق
كما اختاره فخر الاسلام وتبعه المصنف **فا** اي لفظ ويصح ان تكون
ما بمعنى امر والاول مبني على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط والثاني
على انه من عوارض المعاني ايضا وقد اختلف فيها على ثلاثة اقوال فقيل
توصف بها المعاني حقيقة كاللفظ وقيل مجازا وقيل لا حقيقة ولا
مجازا والمختار الاول ولا يكون اطلاق العموم من قبيل الاشتراك
اللفظي اذ العموم شمول امر لمتعدد فهو مشترك معنوي جرى في
اللفظي والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشا الخلاف في معنى
العموم وهو شمول لامر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية
فقط

فقط منع الاطلاق الحقيقي على المعنى اذ لا يتصف به الا الذهني وهو ليس
بمتحقق عندهم فكان مجازا كما اختاره فخر الاسلام ولم يظهر طريق المجاز
فمنعه بعضهم حقيقة ومجازا ومن فهم من اللغة ان الواحد اعم من
الشخصي ومن النوعي وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام في النوعي
وصوت عام في الشخصي لمعنى كونه مسموعا اجاز الاطلاق على المعنى
حقيقة ايضا وكون المعنى مقتصرا على الذهني وهو منتف فينتفي اطلاق
العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الاعم من المطابقة كما في المعنى
الذهني والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على
ان نفي الذهني لفظي كما يفيد استدلالهم وتمامه في التحرير والتحقيق
التقرير ان الاطلاق مجازي لان اطلاق العموم على المعنى ليس مما
لا وضاع القوم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم للمعاني
والالفاظ وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة الى الشارع فهو باعتبار
الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالالفاظ وكان
وقع لي في الانوار شرح المنار في الفرق بين قولهم العام المعنوي
وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من قولهم العام المعنوي هو الكلي الطبيعي
ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي بقيد كونه كليا والماخذ واحد
وهو ان احكام الشرع انما تترتب على الامور الموجودة والكلي من
حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلي الطبيعي
فانه موجود في ضمن الاشخاص الذي وقع هنا اولى لانه اقرب الى التوا
داو نقل الى الاصطلاح انتهى **تناول** اي دل بالوضع ولم يصرح به هنا
لان الكلام في اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره في الخاص وقد يقال ليشمل
كون العام مجازا وعموم المجاز كما سياتي صريحا في بحث المجاز انه يتصف
بالعموم كقولهم جاء الاسود الرماة الا زيدا **افرادا** مخرج للخاص المبين بعدد



كزيد فانه لا يتناول الا افرادا والخاص الجنس فانه دال على الماهية لا الافراد
والخاص النوع فانه دال على فرد مبهم والعدد فانه يتناول الاجزاء وهي
آحاده لا افرادا فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه
للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان
الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان
نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه
فقوله افرادا مخرج للثالث فالاول المشترك والثاني العام والثالث
العدد ثم افراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع كما في التحرير
متفقة الحدود مخرج للمشترك لان افراده مختلفة الحدود
فلا يكون عاما وفي الكشف ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه
افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى افراد العام متفقة
الحدود وذلك كلفظ مسلمين فانه لا يتناول الا الاشخاص الداخلة
تحته الا بمعنى الاسلام **ثم اعلم** ان المصنف كفخر الاسلام
فرق بين العام والمشترك باتفاق الافراد واختلافها والمحققون
فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع
واحد والمشترك بوضعين فاكثر كما سياتي **على سبيل الشمول**
مخرج لما ثنا وما على سبيل البدل ففي بعض الشروح كالنكرة في
سياق النفي فاطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال في
التلويح انها موضوعة للكثير باعتبار ان الوضع اعم من الشخصي
والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي
عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى
عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك فالاطلاق عليها حقيقي وسياتي تمامه عنها

التعريف

التعريف الثاني له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون كما دل
على استغراق افراد مفهوم كما في التحرير او لفظ وضع وضعا واحدا
لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح او لفظ
يستغرق الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب للمحل هنا
ما في التوضيح لاخراجه المشترك فانا لا نقول بعمومه وعلى الاخرين داخل
قال المحلي ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقتيه انتهى وتفرع على
اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام
سواء كان مستغرقا او لا وعند من شرطه يكون واسطة بين
العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من
يقول باستغراقه ممن نفى العموم عنه اراد الاستغراق
ومن اثبته اراد الشمولي فالخلف لفظي فان العام الاستغراقي
يقبل الاحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع واتفقوا ان
الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال في الاستثناء اقتل رجالا
الا زيدا لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل ولا يقبل
التخصيص ليضاهي لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء
لا تخصيصا كما افاده في التحرير **وانه** اي العام قبل الخصوص المتفق
عليه **يوجب الحكم** اي يثبته اثباتا لكل فرد كالعام صيغة ومعنى
واختلف في كيفية افادته فقيل مطابقة واختاره ابن السبكي حيث
قال ومدلوله كلية اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا او سلبا
لا كل ولا كلي اي لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هو مجموع والا
لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لان نهي المجموع يمتثل بانتهاء
بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي من غير نظر للافراد
لان النظر في العام اليها وقيل تضمنا واختاره في التحرير ان دلالة العام

بقوله

على الفرد تضمنيه اذ ليس مطابقيا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله
تضمنيا فانه لانه ليس بدلها والظاهر الاول لان المعتبر في الدلالة
التضمنية كون المدلول جزء المعنى المطابقي لا كونه جزئيا ولا الاعم
الصادق بكل منهما فاطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وان كان
صحيحا في نفسه ذكره الكمال ابن ابي شريف واما بمجموع كالعام معنى
لا صيغة كالرهط كما سياتي وبينه في التلويح **قطعا** في اصل المعنى
اتفاقا اي الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة او الاثنين فيما هو جمع
وفي حق كل فرد بخصوصه عند اكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعا
حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام او تجوز في الخاص وغير ذلك
لكن لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف واختار الماتريدي
ومشايخ سمرقند انه يفيده ظنا وهو قول الاكثر من العلماء لكثرة
ارادة بعضه سواء سمي تخصيصا اصطلاحا او لا كثرة تجاوز الحد في التجوز
عن العد حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهذا ايضا مما خص بنحو والله
بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض في قلة ما لا يحصى ومثله يورث
الاحتمال في المعنى فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لان التخصيص
انما يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لان الجمهور يمنعون
انحصاره على ذلك ولو سلم فالمؤثر في ظنيته كثرة ارادة البعض
فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا والحاصل ان الخلاف في انه كالخاص
او دونه ورجح الجمهور الثاني بقوة احتمال العام ارادة البعض لتلك
الكثرة وندرة ما في الخاص لندرة نحو جاء زيد بن زيد فصار التحقيق
ان اطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته
بخلاف العام والجواب منع تجويز ارادة البعض بلا قرينة مقارنة
ظاهرة لاستلزامه ما سيذكر في اشتراط مقارنة المخصص وهو
لازمه

لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله في الخاص فاستويا وتمامه
في التحرير وصرح في التلويح بانه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون
الاعتقاد وفي التحرير واتفقوا على وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن
المخصص اتفاقا وقبله وجوب العمل ثم لم يعتقد مطابقا له عبرا انه
يجوز معارضا واما قبله فلما تقدم من حمل كلام الصيرفي يفيد انه
كذلك انتهى وقيدنا العام بكونه متفقا على عمومه لان المختلف فيه
كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا انه لا يحتمل الخصوص
احتمالا ناشئا عن الدليل كما في التلويح واما احتماله لا عن دليل فلا ينفيه
احد كاحتمال الخاص المجاز **حتى يجوز نسخ الخاص به** اي بالعام لكونه مثله
في القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوي وفي التنقيح لمن عارض
الخاص العام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام
بالخاص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام
متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا
لا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون
العام عاما مخصصا يعني بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه
البعض **كحديث العرنيين** المفيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو
خاص **نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول** المفيد لنجاسته فانه عام
لانه محلى بلام الجنس متاخر ولم يحل بول فكان ناسخا لطهارة بول
ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة التي تضمنها من سمل الاعين وقطع الاطراف
وهي كانت في بدء الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد
لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضي للتخفيف عنده
وبه اندفع ما اورد انه ينبغي ان تكون نجاسته غليظة عنده حيث
كان حديث العرنيين منسوخا والظاهر ان القول بنسخه لكون

العام محرما فكان الاحتياط في القول بتاخيره لئلا يلزم النسخ مرتين وحينئذ
فلا دليل فيه على قطعية العام كالخاص وتدقيقا لئلا نسخ اصلا لانه انما دل
على سقوط النجاسة في حق العرنيين فقط لانهم هم الذين عرف شفاؤهم
فيه وحيا على ما اجاب ابو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير
**واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر ان الحلقة للاول
والفص بينهما** ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثالا لان الفص
والحلقة له جزآن لا فردان وهذا قول محمد لان الخاتم كالعام فاستحقه
الاول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص وهو انما يصح موصولا
والغرض انه مفصول ولذا عبر بثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا
في ايجاب الحكم في الفص فكان بينهما وخالفه ابو يوسف فجعل الفص كله للثاني
كما لو وصل واكثرهم لم يذكروا خلافه فيهما والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة
بفتح الفاء وسكون اللام حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم مردفه
والحلقة بفتح اللام جمع حالق كذا في ضياء الحلوم وذكر النووي في شرح مسلم
ان حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها الجوهري بفتحها
ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس
وخبر الواحد واصله انه ان تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل وقال
الشافعي يحلها فيهما تخصيصا للاية بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم
يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وقياسا للعامد على الناسي لشمول العلة
لهما وهي كونها في القلب ونحن نقول انها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني
من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا
لا مخرجا واورد ان الذكر اعم من اللساني والقلبي واجيب بان كلمة عليه
تخصه باللسان لانه يقال ذكر عليه اذا كان باللسان وذكره اذا ذكر بالقلب
كذا في المحيط واورد ان ابن عباس ذكر ان المراد به ذبائح المشركين او المجوس
او الميتة

ثانية

لو الميتة او المنخنقة وذكر الكلبي ان المراد به ما ذبح لغير الله واجيب
بانه تاويل فلا يكون حجة على الغير واورد لزوم فسق اكله فلا شهادة له
واجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد اباحته
لتاويله قال في التحرير وقد وقع لي في الانوار في دفع التخصيص عن الاية ان
كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص والاية لا تحتمله لان من في قوله
من ما زائدة في سياق النهي لان معناه يتم بقوله لا تاكلوا ما لم يذكر اسم الله
عليه ومتى كانت زائدة افادت التاكيد لا محالة وتاكيد العام ينفي احتماله
الخصوص واذا لم تحتمل التخصيص بطل العامد مخصوصا منها انتهى وقد يقال
انها للتبعيض والزيادة خلاف الاصل **وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله
كان امنا بالقياس وخبر الواحد** واصله ان مباح الدم بردة او زنا
او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوى لكن لا
يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارجه واورد عليكم
ما ذكرتم ابدا تناقض كلامهم واجيب بان المراد بالايذاء امر التعرض بشيء
من الضرب ونحوه فلا تناقض هو مقوله انه يفعل ترك الاطعام ونحوه
من مقولة ان ينفعل فلا تناقض كذا في التقرير وانما لا يقتل لعموم الاية
والشافعي جوز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم فالاية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه قتل وقياسا على
من انشأ القتل فيه فانه يقتل اجماعا ونحن نقول الظني لا يخصص القطعي وتمام
ابحاثه في التقرير **لانهما ليسا مخصوصين** اي لان الايتين لا
تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني لان الناسي ذاكر كما قدمناه
ومنشئ القتل فيه هاتك حرمته فلا حرمة له والخلاف في الانفس لا في
الاطراف لانه يسلك بها مسلك الاموال فيقطع يد السارق اذا التجأ بالحرم
وكذا الخلاف في غير الالتجاء بالبيت اذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل

مباح الدم اذا التجأ

حتى يخرج منه اجماعا كما ذكره السيرامي وهو حجتنا على ان الحرمر كذلك ثم
اعلم ان القايلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس كقول الاكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستوا
وقد اجاب عنه في التحرير في الباب الثاني في ادلة الاحكام بان العام اقوى
من خبر الواحد من جهة الثبوت وثبوت العام من جهة الدلالة اذ الشبهة
في الاصل اقوى فلا تساوي فان لحقه اي العام خصوص اي تخصيص وهو
عند اكثر مشايخنا بيان انه اريد بالعام بعضه بدليل مستقل مقارن
اي موصول بالعام في التخصيص الاول فان تراخى عنه فناسخ واما
المخصص الثاني فلا يشترط لتخصيصه القران وفي التحرير والوجه
يقتضي ان الثاني ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه لانه
مظهر لا مثبت وقد صرح المحققون بان تفرع عدم جواز ذكر بعض
المخصصات دون بعض على منع تاخير المخصص ضروري وان جهل تاريخه
فحكمه التعارض كترجيح المانع والا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام
المتاخر عندنا وانما شرطوا القران في الاول لان اطلاقه بلا مخرج افادة ارادة
الكل مع عدم ارادة الكل يلزم اخبار الشارع وافادته لثبوت
ما ليس بثابت وذلك الكذب وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا
يجري في المخصص الثاني كالاول ومقتضى هذا وجوب وصل احد
الامرين من الاجمالي والتفصيلي ثم يتاخر البيان في الاجمالي الى الحاجة
بعده لانه حينئذ بيان المجمل ولا يبعد انهم ارادوه كهذا العام مراد
بعضه وبهذا تنتفي اللوازم الباطلة والزام الامدي امتناع تاخير النسخ
بجامع الجهل بالمراد ليس واردا على ما ذكرنا اذ المضمون الخطاب الشرعي
الابدي فيتمكن من العمل المطابق الى سماع الناسخ وتمامه في التحرير
وهو مبني في انه لابد للتخصيص الاول من معرفة القران بالعام وانه

لان الشبهة في خبر الواحد صح

ان

ان جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه ايضا عن التنقيح ونحن
وان كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصا وفايدة
حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا منع كونه ناسخا لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وقد توهم بعض الشارحين بان حملنا للقران
للجهل بجعله تخصيصا وهو غلط وافحش منه قوله ان المراد بالقران
المشروط في التخصيص لا ان يصدرا معا عن الشارع صلى الله عليه
وسلم فقد جعل ما هو المراد منفيا وجعل المنفي هو المراد ثم
اعلم انه ليس الكلام في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله
بكلام متراخ وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في
الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل
التعليل وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم
المقارنة في المخصص انما يصح لو فرض نقل الراوي قران الشارع المخرج
بالتلاوة تقييدا لمفاد العبرية كذا في التحرير وبه اندفع ما في التلويح
من ان القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان
كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع
وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي انتهى وانما شرطوا في المخصص
الاستقلال لتغيره لانه من القطع الى الظن ولا يحتاج القايل
بظنيته من الحنفية ولا خلاف في عدم تغيره فيما بالعقل الى الظن
كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع الا انه تخرج مجهولا كذا في
التحرير واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض افراده بغير مستقل
وهو خمسة الاستثنا والشرط والصفة والغاية وهو حقيقة في الباقي
بلا شبهة فيه وفي المستقل مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من
حيث القصر حقيقة من حيث التناول كذا في التنقيح وهو بناء على اشتراط الاستغراق

وبدل البعض صح

واما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره شمس الائمة واشار اليه في التحرير
واما سقوط قطعيته وبقا حجته فافادها بقوله معلوما او مجهولا
كقوله عبيدي احرار الا بعضا لا يبقى قطعيا اتفاقا حتى يخص بخبر الواحد
والقياس بخلافه قبل التخصيص على ما قدمناه ولا يخفى ان منعهم تخصيصه
بما ذكر انما هو في عام قطعي الثبوت اما ظنيه كخبر الواحد فانه يجوز اتفاقا
للمساواة ثم اعلم ان تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على انه
دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس دون خبر الواحد وتمامه في التلويح
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكنه
لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام لاستدلال الصحابة رضي الله عنهم به ولو قال اكرم
بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه ولان تناول الباقي بعده
باق وحجيته فيه كان باعتباره لكن اورد عليه ان هذا لا يكون دليلا للمذهب
المطلق للمخصص اعني معلوما كان او مجهولا لان استدلالهم والعصيان انما هو
في المعلوم لا المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الاجماع وهو باق
في المعلوم لا المجهول وهذا ضعيف ما ذهب اليه المصنف تبعا لفخر الاسلام وهو وان
كان هو المختار عندنا كما في التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل فالظاهر مذهب
الجمهور وهو انه ان كان مخصوصا بالمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم وبمعلوم
حجة لما ذكرنا عملا بشبه الاستثنا للمخصص لبيانه عدم ارادة المخرج
وعملا بشبه النسخ اي الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص
اذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثاني لبطلان الناسخ
المجهول ويبطل العام للشبه الاول كالاستثنا المجهول يبطل
الصدر فقد حصل الشك في سقوط العام فلا يسقط به وان كان معلوما فشبه
الناسخ يبطل لصحة تعليله ويجهل قدر المتعدى اليه فيوجب جهالة فيما بقي
تحت العام وشبه الاستثنا يبقى قطعيته لانه لا يصح تعليله فدخل الشك
في

في سقوط العام فلا يسقط به والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة
لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيبقى في بطلانه
الشك لا يرفع اصل التيقن بل وصفه كذا في التلويح وضعفه في التحرير
بان اعمال الشبهين انما يصح عند الامكان وهو منتف في المجهول اذ
اعتبار الشبه فالمتعين العمل بالشبه الاول وهو شبه الاستثنا
لانه معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا ينظر اليه وعلى هذا فالراجح
بطلان حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور واما صار ظنيا
عندهم في المعلوم مع ان شبه الاستثنا يقتضي بقا قطعيته لما
تحقق من عدم ارادة معناه مع احتمال قياس اخر مخرج وهذا
لتضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول
حجة نوع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها في نحو لا تقتلوا بعضهم فان
دفع بثبوتها في نحو وحرم الربا للعلم بحل البيع قلنا ان علمه نوعا معرفا و
من البيع فلا اجمال والا فالمحرم بعض البيع وقوله بالتعليل لا يدرى قدر
المتعدي اليه ان ارادا بالفعل فلا يضر الا لو لزم في حجيته في الباقي
تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيده لان العلة
وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق
تحت العام وان اراد بتقبل التعليل لمجرد المخصص يجب التوقف
للحكم بانه معلل ظاهرا ولا يدرى الى اخره فهو قول الكرخي وغيره من
الواقفية القائلين بجب التوقف في العام لان معناه يتوقف
لذلك اي لان يستنبط بعلم مخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا
في المجهول وزيادة مع انه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اعني القياس الذي حكم به للحكم بمعلولية التخصيص انتهى مع زيادة
لحله واورد انه يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا حجية به

يقتضيان عدم التعليل اذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى واجيب
شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح
في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص
فيصح تعليله لاستقلاله كذا في التلويح وتحقيقه انه لو علل الناسخ لكان
القياس ناسخا لبعض افراد العام فكان معارضا لانه للاخراج بعد
الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لان المخصص لبيان عدم
الدخول لا للاخراج **فصار** التخصيص **كما** اي مثل ما **اذا باع عبدين
على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه** لان المبيع بالخيار يدخل
في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
الثمن او محل الخيار لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح
لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وتمامه
في التوضيح وبه علم ان المسألة رباعية فالصحة فيما اذا علما والبطلان
في الوجوه الثلاثة والنظر الى الدخول في الايجاب يصححه في الكل والنظر
الى عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل فراعينا الشبهين فقلنا اذا كان
احدهما مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء وان كانا معلومين يصح لشبه
النسخ والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة
معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية
لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه
الاستثناء كذا في التلويح ثم **اعلم** ان الخيار المذكور خيار الشرط واما
خيار التعيين فمذكور في الفقه وصورته ان يشتري احد الثوبين
او الثلاثة على ان يعين فيها ما شاء وهو صحيح لان الحاجة داعية اليه وهي
تندفع بالجيد والردي والوسط لتعيين احدها فلا تشرع الرخصة
في الزايد

في الزايد فخيار في ثلاثة لا في اربعة وجواز خيار التعيين للمشتري متفق عليه
عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نص في المجرد على انه لا يجوز للبائع
لان شرعيته للحاجة وهي للمشتري لا للبائع لان المبيع كان معه قبله وهو
ادرى بما لائم منه فيبقى في حقه على اصل القياس وذكر الكرخي جوازه
له استحسانا قياسا على خيار الشرط وان عرفت الفرق ولم يذكر خيار
الشرط مع خيار التعيين واختلف في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه
قاضي خان الى اكثر المشايخ وصححه شمس الائمة وصورته على هذا ان يشتري
احد ثوبين او ثلاثة غير معين على ان ياخذ ايهما شاء على انه بالخيار ثلاثة
ايام فيما يعينه بعد تعيينه للبيع وقيل لا وصححه فخر الاسلام وفوائده
في فتح القدير وقيد بدخولها تحت الايجاب وجعل الخيار في احدهما لانه
لو قال بعتك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على انك بالخيار في
ايهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدي كذا في
فتح القدير وقيد بالعبدين لانه لو باع عبدا على انه بالخيار في نصفه
جاز فصل الثمن اولا واراد بالعبدين القيميين بانه لو باع مثليا
مكيلا او موزونا على انه بالخيار في نصفه جاز وان لم يفصل الثمن
لان النصف من الشيء الواحد لا يتفاوت ذكره الشمني **وقيل** اي قال الكرخي
والجرجاني وعيسى ابن ابان **انه** اي العام المخصوص **يسقط الاحتجاج
به** مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا فيصير مجملا فيما سواه الى
البيان **كالاستثناء المجهول** اي عملا بشبه الاستثناء المجهول
لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والخصوص **لبيان انه لم يدخل**
تحت الجملة لا للاخراج بعد الدخول وظاهره ان سقوط حجيته معلوما كان
او مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح والصواب ما في التنقيح
من انه ان كان مجهولا اشبه الاستثناء المجهول فابطل الصدر وان كان

معلومًا ما اشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر ان يكون معلولا ولا يدرى
كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين
لانه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته
عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الاسلام قد عمل بكل من
الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية فصار دليل الخصوص على هذا
كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فان هذه المسئلة
تناسب الاستثناء في انه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه
مستثنى وحكمها بطلان البيع كبطلان العام اما لان احدهما لم
يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ولو مثل المصنف بما اذا باع
عبدين الا هذا بحصته من الالف لكان اظهر لان حقيقة الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر للوجهين
المذكورين وقد جمع بين المثالين في التنقيح وقيل انه اي العام بعد
الخصوص يبقى كما كان قبله من القطع والظن على اختلاف المذهبين
معلومًا كان او مجهولا اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل
بنفسه بخلاف الاستثناء وظاهره ان هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ
مطلقا وليس كذلك بل انما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا فيسقط
المخصص ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام واما اذا كان معلوما
فانما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام معه كما كان
تكن دليل الخصوص وهذا هو المذكور في التنقيح وفي هذا القول ايضا عمل بشبه
واحد لانه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوميته
اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ بخلاف فخر الاسلام على ما قدمناه فصار

دليل

دليل الخصوص على هذا القول كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل
التسليم فانه يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ
من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن
لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ
تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة
لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ولم يذكر
المصنف قول الجمهور الذي قدمناه من انه ان كان المخصص مجملا فليس
العام حجة وبينا فهو حجة واختاره في التحرير كما قدمناه وكان اللائق ذكره
لكنه تابع لفخر الاسلام والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى بان
يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال
اولا كالنساء كذا في التلويح وخالفه في التحرير فانه فسره بالجمع المحلى للاستغراق
وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم والظاهر ما في التلويح لان صيغة
النساء جمع فلا يكون الا شبه الاول ثم صيغة جمع المذكر والواو في نحو فعلوا
هل تشمل النساء وضعا نفاه الاكثر الا في تغليب خلافا للحنابلة ورجحه
في التحرير قال وهو قول الحنفية وعليه فرع استوى على بني فلان تدخل بناته
والاظهر خصوصه بالذكور لتبادر خصوصهم عند الاطلاق ودخول البنات
للاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته انتهى او بالمعنى لا غير
بان يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور ان يكون العام عاما
بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوي
وقولهم المعنى لا عموم له كرجال مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم
اشتراط الاستغراق وكذا الجمع المنكر اما لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا
مما لا نزاع فيه وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون
على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع

بلغ مقابلة

كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق
للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء اذ لو كان استثناء
لوجب نصبه وقد قدمنا ان الخلف لفظي وانه لا نزاع في عدم قبوله
الاحكام من التخصيص والاستثناء وبه اندفع ما ذكره بعض الشارحين
هنا نصا والحاصل ان العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف اما باللام
الاستغراقية او بالاضافة نحو عبيدي احرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح
وفي التلويح واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف
التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث
وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي
فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او
كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان
مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل
لا يحتمله المقام انتهى فهي ستة اسولة وجوابها على الاختصار اما عن الاول
فالظاهر ان الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما في التحرير
وليس ببعيد قول الواضع في النكرة لفرد يحتمل كل فرد فاذا الحق عرفت
فللكل ضربه وهو الظاهر واما عن الثاني ففي التحرير انه وقع التردد في كونه
مشتركا لفظيا وان وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب
والتصغير وافراد موضوعها حقايق بمعنى ان اللفظ حقيقة وان كان
وضعه نوعيا لكون افراد الموضوع حقايق بخلاف المجاز فانه موضوع
بالنوع وليس افراده حقايق وبه حصل الجواب عن الثالث واما
عن الرابع فالمعتمد ان الجمع المحلى للاستغراق لكل فرد من وحدات الافراد لا
المجموع وقيل المجموع واما عن الخامس فظاهر ما في المطول ان المراد الافراد
المحققة

المحققة والمقدرة فانه فسر الاستغراق الحقيقي بان يراد كل فرد مما
يتناوله اللفظ بحسب اللغة واما عن السادس فالمراد بالاستغراق
الاعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ
بحسب متفاهم العرف وقوم مثال هو وما بعده للعام معنى لا غيره
وهو كما في ضياء الحلوم جماعة الرجال دون النساء لا واحد له من لفظه قال
الله تعالى لا يسخر قوم من قوم قال زهير اقوم آل حصن ام نساء وقيل
القوم جماعة الرجال والنساء وجمع القوم اقوام وجمع الجمع اقاوم انتهى
فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل القوم
خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل وفي التلويح والتحقيق ان القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور ثم
النساء ذكره في الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
فيهم امراة كذا في التلويح يعني اذا كان منكرا واما اذا معرفا فكلا
لا نهاية له كالرجل معرفا للاستغراق لما لا نهاية له حتى قال في
التلخيص ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وسيأتي الكلام
عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التنقيح العام لمعناه اما ان يتناول
المجموع كالرهط والقوم وهو معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم
ومن لها معان اربعة شرطية من يعمل سوءا يجز به واستفه ميه
من ذا الذي يشفع عنده وموصولة ألم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت بمن معجب لك وزاد
بعضهم لها معنيين ان تكون نكرة تامة ورد برجوعها الى الموصولة وان
تكون زايدة في نحو فكفى بنا فضلا على من غيرنا فمن حضض غيرنا ورد
برجوعها الى النكرة الموصوفة اي على قوم غيرنا وتمامه في المغني لابن هشام

وما نافية اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فاما اوجه الاسمية فاحدها
ان تكون معرفة وهي نوعان ناقصة وهي الموصولة نحو ما عندكم ينفد وتامة
وهي نوعان عامة اي مقدرة بقولك الشيء وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعامله
صفة له في المعنى نحو ان تبدوا الصدقات فنعما هي اي فنعم الشيء هي والاصل
فنعم الشيء ابداؤها لان الكلام في الابداء لا في الصدقات وخاصة وهي التي
تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلا نعما اي نعم
الغسل والثاني ان تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي ايضا نوعان
ناقصة وتامة فالناقصة هي الموصوفة وتقدر بقولك شيء كقولهم
مررت بما معجب لك والتامة تقع في ثلاثة ابواب احدها التعجب نحو ما
احسن زيدا المعنى شيء حسن زيدا الثاني باب نعم وبئس نحو غسلته
غسلا نعما وظاهر كلام سيبويه انها معرفة تامة الثالث قولهم
اذا ارادوا المبالغة في الاخبار عن احد بالاكثار من فعل كالكتابة ان
زيدا مما ان يكتب اي انه من امر كتابة والثالث ان تكون نكرة متضمنة
معنى الحرف وهي نوعان احدهما الاستفهامية ومعناها اي شيء نحو وما
تلك بيمينك يا موسى وللفرق بين الاستفهام والخبر حذفت الفها في نحو
فيم انت من ذكراها فبم تبشرون نحو لمسكم فيما افضتم واما قراءة بعضهم عما
يتساءلون باثباتها فنادر والنوع الثاني الشرطية وهي نوعان غير زمانية
نحو وما تفعلوا من خير وزمانية نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم
اي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم واما اوجه الحرفية فاحدها ان تكون
نافية فان دخلت على الاسمية اعملها الحجازيون عمل ليس نحو ما هذا
بشرا وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله
والثاني ان تكون مصدرية زمانية نحو ما دمت حيا وغيرها نحو عزيز
عليه ما عنتم الثالث ان تكون زائدة كافة وغير كافة وتامة في المغني

محلان

...يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم لكن وضعهما على الخصوص
كثير والموصولات والنكرة بل واخص منهما فان من لعاقل ذكرا وانثى عند الاكثر
وعمومها بالصيغة ويلزم العموم في الشرط والاستفهام وقد تخص موصولة
وموصوفة ومنهم من يستمع اليك كذا في التحرير وبهذا ظهر ان احتمالها
للعموم والخصوص انما هو في الموصولة والموصوفة وان العموم لازم للاو بين
وهكذا في التلويح ايضا فما في بعض الشروح من احتمالها الخصوص والعموم ان
ثابت في الجميع اما في الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فانما هنا للخصوص واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في
الدار يريد واحدا ليس بصحيح لانه في المثال المذكور لما قيد بالاولية خرج
عن العموم بمنع تخصيص له وليس الكلام فيه واما في الاستفهام فلان الاعتبار
في العموم للوضع لا للارادة في معنى الاصل في كلامه الكثير الشائع ومن في
ذوات من يعقل الاولى في ذات من يعلم لانها اطلقت على الله تعالى وهو
متصف بالعلم دون العقل وقدمنا ان من يعقل اعم من الذكر والانثى كما
في ذوات ما لا يعقل هذا قول بعض اهل اللغة والاكثرون على انه يعم العقلا
وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير انها لغير العاقل وللمختلط واذا قال
من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاءوا اعتقوا تفريع على عموم من
الشرطية فان من بالكسر للبيان لا للتبعيض هنا اتفاقا وفيه بهذه
الصورة لانه لو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه يعتقهم
الا واحدا عند الامام فان رتب عتقوا الا الاخر وان اعتقهم دفعة عتقوا
الا واحدا اختاره المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من للبيان كما في
الاولى فطولب الامام بالفرق ففرق في التنقيح بانها للتبعيض فيهما وقد
امكن مع العموم في الاولى لتعلق عتق كل بمشيئة فاذا اعتق كل مع قطع
النظر عن غيره تحقق بعض وفي الثانية بمشيئة واحد فلو اعتقهم لم يبعض

وتعقبه في التلويح والتحرير بانه انما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان
من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
فلا لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من
العبيد وبان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكلية لا للبعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ
فلا نسلم ان التبعيض متيقن وقد وجه بعضهم قوله بان من للخصوص
وعمومها بعموم وصفها فقيد بكونه وهو خاص في من شئت وهو المخاطب
عام من شاء ودفع بان حقيقة وصفها انه يكونها متعلق مشيئته وهو
عام كذا في التحرير وفرق بعضهم بان المشيئة لما اضيفت الى عام فمن شاء
تاكد عموم من فكانت من للبيان ولما اضيفت الى خاص في من شئت
لم يتاكد العموم فكانت للتبعيض وقد يدفع بما قبله بانها للخصوص وعمومها
بالوصف وهو عام فيهما وما دفع به في بعض الشروح من ان قوله ومن
يشاء الله يضلله ان المشيئة اضيفت الى خاص مع انه عام خارج عن المبحث لانه
ليس فيها من الحرفية وقد ظهر من كلامهم ترجيح قولهما هنا لضعف
دليل الامام كما اختار ابن الهمام قولهما في فتح القدير في قوله طلقي نفسك
من ثلاث ما شئت انه ليس لها ان تطلق الثلاث عندهما بناء على ان التبعيض من صح
وعندهما لها ذلك بناء على انها للبيان والاحسن قولهما **واذا قال لامته ان كان**
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لعدم تفويع
على عموم ما لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد وظاهر
انها لو ولدت غلامين لم تعتق واورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من
القران لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر واجيب بان بناء الامر على
التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع
ينقلب متعسرا كما في التلويح ومثل ما الذي واللام الموصولة فلو قال ان كان
الذي

الذي في بطنك غلاما فهي كما ولو قال الجيد الضارب منكم زيدا حر
فهو بمعنى الذي كذا في الكشف وفي التبيين من التعليق انما كلفظ
الحمل كما لو قال ان كان حملك غلاما او لو قال ان كان في بطنك غلام
فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى **وما تجيء بمعنى من** اي مجازا كقوله
تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وهذا قول البعض وقيل انها في الاية
لصفات من يعلم اي والقادر العظيم الذي بناها واشار اليه بقوله
وتدخل في صفات من يعقل ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
اي الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما مع مجيئها في نحو فمنهم من يمشي
على بطنه الاية لان الاول اكثر كذا في الكشف **وكل للاحاطة على سبيل**
الافراد بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بان يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره اذا دخلت على النكرة هكذا قيد في التوضيح
والتحقيق انه اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت
والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن
فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد فان اضفت
الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد وترد كل باعتبار
كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلاثة اوجه فاما اوجهها باعتبار
ما قبلها فاحدها ان تكون نعتا لنكرة او معرفة فتدل على كماله ويجب
اضافتها الى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى نحو اطعمنا شاة كل شاة والثاني
ان تكون تاكيدا لمعرفة او لنكرة محدودة وعليها ففائدتها العموم ويجب
اضافتها الى اسم مضمر راجع الى المؤكد نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون
والثالث ان لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة الى الظاهر
نحو كل نفس بما كسبت رهينة وغير مضافة نحو وكلا ضربنا له الامثال
واما اوجهها باعتبار ما بعدها فقد مضت الاشارة اليها وهي ان تضاف

الى الظاهر وحكمها ان يعمل فيها جميع العوامل نحو اكرمت كل بني تميم الثاني ان تضاف
الى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين انها كالتي قبلها ومنه قوله تعالى
كلا هدينا اي كلهم الثالث ان تضاف الى ضمير ملفوظ به وحكمها ان لا
يعمل فيها غالبا الا الابتدا نحو ان الامر كله لله في من رفع ونحو وكلهم
اتيه ثم اعلم ان لفظ كل الافراد والتذكير وان معناها بحسب ما تضاف
اليه فان اضيفت الى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جا الضمير مفردا
مذكرا في نحو وكل انسان الزمناه ومفردا مونثا في نحو كل نفس بما كسبت
ومثنى ومجموعا مذكرا نحو كل حزب بما لديهم فرحون قالوا يجوز مراعات
لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم قايم او قايمون وان قطعت عنها
لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتمامه في المغني **وهي تصحب**
الاسما فتعمها لانها محكمة في عموم ما دخلت عليه كالجميع بخلاف سائر
دوات العموم كذا في التنقيح وليس مراده انها لا تقبل التخصيص اصلا
لان قوله تعالى والله خلق كل شي وقوله تعالى واوتيت من كل شي مخصوص
على ما سبق بل المراد انها لا يقع التخصيص بان يقال كل رجل او جميع
الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم وذكر شمس وفخر
الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة
لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف
تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم
الذي يكون تناوله على سبيل البدل كذا في التلويح **فان دخلت على**
المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزايه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان
ماكول بالصدق والكذب وقد سبق بيانه ومما سبق علم ان قولهم
على المعرف

ومؤنثا نحو وكل مصيبات الزمان وجدتها وان اضيفت الى معرفة صح

شي صح

الائمة صح

على المعرف ليس على اطلاقه وانما هو في المفرد اما في الجمع فكالمنكر كقوله وكلهم
اتيه واورد على الاصل بانها وردت مضافة الى المنكر والمراد استغراق
الاجزا كقوله تعالى كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك
تنوين قلب ووردت مضافة الى المعرفة والمراد استغراق الافراد
كقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم
كل الطلاق واقع الا طلاق المعتوه واجيب بان المراد ان ذلك الاصل
وعند خلو المقام عن القراين واجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاجه
البيضاوي عن الاية والحديث بانهما من قبيل المعرف الجنسي وهو في المعنى
كالنكرة والجواب الاول اشار ذكره الشمني في حاشية المغني وفرعوا على هذا
الاصل ما لو قال لها انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال انت طالق
كل التطليقة تقع واحدة ومن فروعها ما في فتاوى قاضي خان لو قال انت طالق
على كظهر اي كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر واذا كفر مرة بطل
الظهار ولو قال في كل يوم له ان يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار
جديد بانتهى **واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال** لان ما حرف مصدري ری
والجملة بعده صلة له فلا محل لها ففي قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة
رزقا قالوا الاصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم
انيب عن الزمان كما انيب عنه المصدر الصريح في جيتك خفوق النجم
او تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا تحتاج الى تقدير وقت والجملة
بعده في موضع خفض على الصفة فيحتاج الى تقدير عايد منها اي كل
وقت رزقوا فيه ولهذا الوجه مبعد وهو ادعا حذف عايد الصفة
حيث لم يرد مصرحا به في شي من امثلة هذا التركيب وللوجه الاول
مقرب ان كثرة مجي الماضي بعد ما نحو كلما نضجت وان ما الوقتية
شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج الى جملتين احداهما مرتبة على الاخرى

وتمامه في المغني **ويثبت عموم الاسماء فيه فهنا كعموم الافعال فيكل** فلذا
قالوا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امراة واذا تزوج
امراة ثم تزوجها لا يحنث بالثاني لشي ولو قال كلما تزوجت امراة حنث بكل
تزوج ولو كانت المراة واحدة ولو بعد زوج اخر الى ما لا يتناهى بخلاف
ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخل ثلاث مرات طلقت ثلاثا
وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج اخر ودخل لان المعلق طلاق
هذا الملك وقد انتهى بخلاف الاول لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك
وتمامه في الفقه **وكلمة الجميع** من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة
فيه **توجب عموم الاجتماع** اي عموما لافراد على سبيل الاجتماع **دون
الانفراد حتى اذا قيل جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا** وهو بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه **فدخل
عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا** وان دخلوا فرادى استحقه
الاول فقط فيصير مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام ويرد عليه لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال انه اتفقوا لدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة
وان اتفقوا فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة
كل منها معينا تنافي ارادة الاخر واختار في التوضيح انه من باب عموم المجاز وهو
السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقرينة ان هذا الكلام
للتحريض والحث على دخول الحصن اولا وصرح في التحرير بتعذر عموم المجاز
هنا ولم يبينوا اختار تبعا للتلويح انه استحقاق الاول فقط عند التعاقب
انما هو بدلالة لا بمجازه فاستحقاق الكل واحدا اي المعية بحقيقته
واستحقاق السابق بدلالة النص وهو احسن الاجوبة واذا دخل واحد
فقط فانه يستحق النفل كله في مسائل الجميع ثلاث **وفي كلمة كل يجب لكل
رجل منهم النفل** اذ في كل جزء قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة
الى المتخلف

الى المتخلف فان دخلوا على التعاقب فهو للاول لانه الاول من كل وجه ولو
دخل واحد فقط فهي ثلاث ايضا فالحاصل ان المشروط له النفل في مسايل
التقييد بالاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
كل او الجميع اليه وعلى الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا
او على التعاقب فهي تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل
في الثلاث وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شي لهم في صورة من وبكل
نفل في صورة كل وللمجموع واحد في صورة جميع وان دخلوا على التعاقب
فالنفل للاول فقط في الثلاث كذا في التلويح وفيه وبما يجب التنبيه له
ان اولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد
بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك انتهى



والنكرة في موضع النفي تعم كقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب
ما انزل الله على بشر من شي وككلمة التوحيد واختلف في عمومها فاختار
في التلويح ان عمومها وضعي لانه اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من
استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك وتعقبه ملا خسرو بان المعتبر عند الاطلاق الوضع الشخصي لا النوعي
والا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لانه موضوع وضعا نوعيا وذكر في
التحرير ان الاوجه ان عمومها عقلي لان نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات
وهو وان لم ينافِ الوضع لكن يصيرها بعنا وحكمته تتعدد كما لو وضع لفظا
للدلالة على حياة لا فطنة انتهى اطلق في النفي فشمل كل اداة له لكن صرحوا بان
لا المركبة التي لنفي الجنس نص في العموم وغيرها ظاهر فيه مجاز في النفي يعني

ليس بل رجلان وامتنع في الاول واعلم انه اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين
كونها نافية للجنس ويقال في توكيده بل امراة وان قيل بالرفع تعين
كونها نافية للجنس عاملة عمل ليس وامتنع ان تكون مهملة والا لتكررت
واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان تكون لنفي الوحدة ويقال في توكيده على
الاول بل امراة وعلى الثاني بل رجلان او رجال وغلط كثير من الناس في زعموا
ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة لا غير ويرد عليه نحو قوله
تعز فلا شيء على الارض باقيا كذا في المغني ويرد عليه ايضا فلا بيع في قراءة من
رفع واطلقه ايضا فشمل المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة
في سياق الشرط المثبت فانها عام في طرف النفي فان من قال ان ضربت رجلا
فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع فيكون للسلب الكلي بخلاف
ما اذا كان الشرط منفيا كان لم اكلم رجلا لان معناه لاكلمن رجلا
فشرط البر كلام احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي كذا في التوضيح والتحرير
وبهذا ظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع
النفي كذا في التلويح وظاهر كلامهم انه لا تختص الشرط في اليمين وفي التحرير ولا يبعد
في غير اليمين قصد الوحدة في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا يعم انتهى وقد يقال
قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالايمان
لكن ظاهر كلامهم ان مرادهم بوقوع النكرة في سياق الشرط المثبت في غير
اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما في الفتاوى الظهيرية من كتاب السير
لو قال الامير ان قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق
اسلابهم جميعا استحسانا للعموم ولو قال لرجل بعينه ان قتلت قتيلا فلك سلبه
فقتل قتيلين معا فله سلب احدهما والخيار للقاتل لا الى الامام وكذلك لو قال
ان اصبت اسيرا ولو قال لمن اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين او
ثلاثة فهم له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب انتهى وقع الاثبات
لفظا

لفظا ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط المثبت فانه اثبات لفظا نفي معنى
كما قدمناه هنا تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم
وظاهر كلامه انها للخصوص في غير النفي والوصف بصفة عامة وليس كذلك
لان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة والنكرة
في غير ما ذكره مع انها عام كذا في التلويح لكن مرادهم من قولهم انها تعم بالوصف
العام افادة عمومها بالقرينة وهي لا تنحصر في الوصف لكنه الاكثر فلذا نص عليه
كما اشار اليه في التحرير لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة لا عموم فيها
وقيد في التنقيح بما اذا كانت في الانشا فقال لكنها مطلقة اذا كانت في الانشا
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت
في الاخبار نحو رايت رجلا انتهى فاستفيد منه شيئان الاول ان المطلق
ما دل على نفس الحقيقة وان النكرة اذا وقعت في الخبر هي لواحد مبهم من
ذلك الجنس وتعقبه في التلويح بانا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة
اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به
نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا
فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لكثيرة مما
يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين انتهى وفسره في التحرير بما دل على بعض
افراد شايع لا قيد معه الثاني كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة
في الخبر مجهولة عند السامع فقط فانك اذا قلت اضرب رجلا فهو مجهول
عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهولا عند السامع فقط والحاصل ان كلا من
المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه
فالمطلق اخص من النكرة باعتبار انه لا يتناول الكلام للعموم نحو كل رجل

ولا رجل لانها للاستغراق وهو ينافي الشيوع واعم منهما باعتبار تناوله المعرف
لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الاداة فيه اليه
اشار في التحرير واطلق في النكرة المثبتة تشمل المفرد والجمع بناء على انه
ليس بعام والمصدر وغيره وما في الكشف عن بعضهم ان المصدر منها
يحتمل العموم لقولهم في انت طالق طلاقا فانه يقع الثلاث بالنية
ضعيف لان وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد
اعتباري كما تقدم في بحث الامر **وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم**
الرقبة المذكورة في الظهار ظاهره وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك
لما في التلويح واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر نحو انه
لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب
في مثل اعط الدرهم فقيرا امرئه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة
ذبح كل بقرة وفي مثل تحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى
فقير اي فقير كان وكذلك المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير
رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فنعم والا فلا على انهم جعلوا
مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان
جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم انتهى والحاصل
ان اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي ونفي الحنفية
له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما والظاهر ما ذهبنا اليه
لان العموم الشمول ولا شمول في النكرة والمثال من دخل هذا الحصن اولا
لم يجعلوه باقيا على عمومه الا اذا لم يكن معه اول واما معه فلا كما سبق
بيانه فلا يرد علينا **واذا وصفت** النكرة المثبتة **بصفة عامة**
اي لا تخص فردا من افرادها كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم
لا تخص واحدا دون واحد فيه به لانها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم
كما لو

كما لو حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا
الوصف لا يصدق الا على فرد واحد كذا في التلويح واورد ملا خسرو
عليه قولهم في من دخل هذا الحصن اولا فانه للعموم بدلا مع انه من هذا
القبيل واجاب بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف
رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف
عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب
الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين
قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى **تعم** عموما اضافيا اي
بالنسبة الى شمول ذلك الوصف افراده لا عموما بدليا كما توهمه الهندي
لانه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعلم ولا شموليا مطلقا واستدل على
عمومها بالاستعمال كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقولك
معروف للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف
فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص
من وجه عام من وجه اي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا في التوضيح ولا
يرد على المصنف نحو لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن رجلا عالما
فانه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما في التحرير **كقوله والله لا**
اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا
رجلا فقط فله ان يكلم واحدا كوفيا او غيره ويحنث بكلام اثنين
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لا يصير موليا لان المستثنى يوم
وقع فيه القربان فيمكن القربان في كل يوم ولو قال الا يوما واحدا وفي الصفة
يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم
وفرق بينهما شمس الائمة بان الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول الا

واما فاذا وصف بعام ظهر القصد الى وحدة النوع وتمامه في التلويح
ولهذا اي ولكونها عامة بعموم وصفها قالوا **اذا قال اي عبيدي**
ضربك فهو حر فضربوه معا او متعاقبا **انهم يعتقون عليه**
لان ايا نكرة لما فيها من الابهام وان كانت معرفة بالاضافة وهو
المراد بالنكرة عند الاصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب
فعمت والمراد بالوصف الوصف المعنوي لا النعت النحوي واورد
عليه ما لو قال اي عبيدي ضربته فهو حر فان المخاطب اذا ضربهم
معا عتق واحد وخيار المولى في تعيينه وان ضربهم على التعاقب عتق
الاول فقط مع وصفها بوصف عام وهو الضرب وقولهم بان الوصف
لغيرها في الثانية ممنوع بانها موصوفة بالمضروبية كما هي في الاولى موصوفة
بالضاربية وكون المفعولية فضلة يثبت ضرورة التحقق لا ينافي
العموم وما في التنقيح من الفرق بكون الثاني لاختيار احدهم عرفا ككل
اي خبز تريد لا يبيسر له اكل الكل بل تعيين واحد يختاره بخلاف الاول ينقض
بصورة لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه
كلبك فهو حر وبفرض ضربه الكل يلزم ان لا يعتق احد لعدم الشرط
او يعتق الكل كما في الاول وتمامه في التلويح وفي التحرير والاوجه كونه على
مقتضى المنع يعني لعدم ظهور الفرق بينهما وقد اجاب عنه في تلخيص
الجامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل اذ الفاعل
بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط
فالوصف في قوله اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب لا لاي فلا اشكال
وقد بينه الشارح باتم منه ثم اعلم ان المصنف جعل ايا من افراد
النكرة لا من الفاظ العموم وغيره جعلها كلمة عام في التلويح والاظهر ان
عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل
الدار

الدار واعتق اي عبد دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير
المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او
عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن د
انتهى وتعقبه في التحرير بالمنع فيهما والوضع في اي ومن وما على الخصوص
كالنكرة والعموم في الكل بالصفة انتهى وفيه تاييد لما فعله في الكتاب
من ادخاله في بحث النكرة وقيد بالضرب لانه لو قال ايكم حمل هذه
الخشبة مما يطيق حملها واحد فهو حر فحملوها معا فانهم لا يعتقون
ولا واحد منهم لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى
لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة محمولة ~~الى الموضع~~
لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا ضرورة
الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل
منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم
وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان لا
يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك كذا في التلويح
وفي الفتاوى كما لو قال لجماعة رجال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهذا يقع على
امراة واحدة الا ان ينوي جميع النساء لان اللفظ لامراة واحدة انتهى ووجهه
ان الوصف للفاعل لا لها كما تقدم في اي عبيدي ضربته وبه سقط اشكال
الزيلعي كما لا يخفى **ثم اعلم** ان ايا اذا اضيفت الى كل معرفة فلو
باللام فهي لبعضه والا فلجزئيه وبحسب مدخولها يتعين وصفها ك
المعنوي فامتنع اي الرجل عندك لعدم الصحة اذ بعض اجزائه لا يوصف
بالحضور دون بعضه وجاز اي الرجال احسن لصحة الوصف بالاحسنية
لبعض اجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب المطابقة
لما اضيفت اليه كاي رجلين تكرم اكرمهما واي رجال تكرم اكرمهم وكبعض

مع المعرفة فيتحد كما في الرجلين تقريب امر به كذا في التحرير وفي المغني لابن
هشام اي بفتح الهمزة وتشديد الياء اسم ياتي على خمسة اوجه شرطا نحو
ايّاما تدعوا واستفهاما نحو ايكم زادته هذه ايمانا وموصولا نحو لننزعن
من كل شيعة ايهم اشد وان يكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة للنكرة
نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت
بعبد الله اي رجل وان يكون وصلة الى نداء ما فيه ال نحو يا ايها الرجل
انتهى **وكذا** اي مثل الوصف العام للنكرة في افادة العموم **اذا دخلت اللام**
المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم
بناء ان المعرف باللام والحاصل كما في التحرير ان اللام للتعريف وهو الاشارة
الى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى اولا فالمعرف في اكرمت الاسد
الرجل لانه المراد وان لم يكن مذكورا وانما تدخل اللام النكرة ومسماها
بلا شرط فرد فتدخل على الجمع فعدم التعيين لمسماها ليس جزءا ولا شرطا
فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فان نسب
اليه بعده عرفت معهودا ويقال له ذكريا وخارجيا اي ما علم من السابق
ولو كان معينا غير مذكور خص باسم الخارجي نحو اذ هما في الغار واذا دخلت
اللام المستعملة في غير المعين عرفت معهودا ذهنيا ويقال له تعريف
الجنس ايضا لصدقه الشايع على كل فرد واذا اريد بها كل الافراد عرفت
الاستغراق واذا اريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي لتعريف الحقيقة
والماهية كالرجل خير من المراة وقد يظن ان الاسم حينئذ مجازي لانه
ليس للاستغراق ولا للماهية لكن يتبادر الاستغراق عند عدم العهد فيوجب
وضعه له بشرط اللام وانه القرينة بخلاف الماهية من حيث هي لعدم
تبادر فتعريفها تعليق معنى حقيقي للام مجازي للاسم فاللام في الاقسام
كلها حقيقة لتحقق معناها الاشارة في كل واختلافه ليس الا بخصوص المتعلق
فظهر

فظهر ان خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول
اللام والمعين لخصوصية القرينة فما في التلويح من ان الراجح مطلقا الخارجي
ثم الاستغراق لندرة ارادة الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف
على القرينة غير محرر فان المرجح عند امكان كل من الثلث في الارادة الاكثرية
استعمالا او فايدة ولا خفاء في ان نحو جاءني عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة في
الاستغراق حيث يكرم الجاي ضمن العموم بخلاف تقديم الخارجي فانه يكون
امرا باكرام الجاي فقط ولذا قدم الخارجي على الذهني اذا امكنا وظهر ايضا
ان ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح
ولا ان اللام ليست الا التعريف العهد والحقيقة كما نسب الى المحققين
غير ان حاصلها اربعة اقسام تذكروها تسهيلا كما في التلويح ايضا المعرف
ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دايما وكونها جزء
المراد لا يوجب انها المراد الذي هو مناط الاحكام في التركيب على ان
الماهية لم ترد جزءا بل على انها كل فانها اذا وجدت مقيدة بما يمنع الاشتراك
فهي مع القيد نفس الفرد وهو المراد بالتعريف وبالاسم والمجموع بهم
احدهما وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه مثله الا ان
كونه مجازا عن الجنس يبعد حينئذ للفهم كما ذكر في نحو الائمة من قريش
وما لا يحصى فالجمع المحلى باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل استغراق
المفرد اشمل محمول على انه في النفي او مراد القايل انه بلا واسطة الجمع والا
فهو ممنوع وعنه قالوا لا تدركه الابصار سلب العموم لا عموم السلب
اي لا يدركه كل بصر وظاهر كلام المصنف ان العهد مقدم على الاستغراق
واختاره في التوضيح لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
والكل محتمل وتعقبه في التلويح في العهد الذهني بان الاستغراق اعم فايدة

واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام الى اخره وقول المصنف
يوجب العموم يحتمل لارادة عموم الجنس وعموم الاستغراق واختار في
التوضيح ان عموم الاستغراق متقدم على تعريف الجنس وانه يجاز لا
يصار اليه الا عند تعذر الاستغراق لان اللفظ دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة
فالحاصل ان الاستغراق حيث لا عهد متقدم على تعريف الجنس حيث
امكن والا فتعريف الجنس فيهما اذا قال لله علي ان اعطي ما في يدي من الدراهم ولا
شي بيدها لزمه ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده
وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في قوله
تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق كما قدمناه لامكانه وقالوا في لا يتزوج
النساء انه يحنث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس
حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع يعني عند تعذره
الاستغراق لا مطلقا بدليل ما ذكره عملا بالدليلين لانا لو ابقيناه جمعا لغى لوم
حرف التعريف اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي
معنى الجمع في الجنس من وجه فكان اولى وتعقبه في التلويح بانه لم لا يصح ان
يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن
فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا
يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم العهد الذهني تقدير باطل لان
كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث
انها حاضرة في الذهن بجنسية لانسلم انتفاء العهد الذهني في شي من الصور المذكورة
فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله
تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل انتهى فيحنث بتزوج امراة
اذا حلف لا يتزوج النساء وكذا يحنث بالواحد في لا يشتري العبيد ولا
يكلم ..

بكلم الناس الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
الحقيقة واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وقيل لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولم يصرح
المصنف بمثال الجمع المحلى في الاثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار
الجمعية فانه اعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص في الاثبات كما اذا حلف يركب
الخيل فانه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء من بعد وتفرع لا تحل
على الاول انما الصدقات للفقراء فانه يجوز الصرف لواحد لان معناه ان جنس الزكوة
لجنس الفقير لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة
لكل فقير ولو اوصى بشي لزيد وللفقراء انصف بينه وبينهم كما في التنقيح
والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وهو اكثري يخرج عنه
قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول
كاليسر من قوله ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا وهو اكثري يخرج
عنه قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والمعرفة اذا
اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين لقول ابن
عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وهو اكثري يخرج عنه انما
الحكم اله واحد والحاصل انه لا اعتبار للاول وان الثاني ان كان نكرة فهو غير
الاول مطلقا وان كان معرفة فهو عين الاول مطلقا كما في التحرير ومن فروعها
ما اذا اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان
عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس وتمامه في التلويح وما ينتهي اليه
الخصوص اي منتهى التخصيص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغة
كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به معطوف على

فرد **كالمرأة والنساء** من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد
والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة **فيما اذا كان جمعا صيغة ومعنى** كرجال
وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط **لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع**
اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع وعند البعض اقله
اثنان وثمرة الخلاف تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا
يحنث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يحنث كما في التلويح **ثم اعلم**
ان ما ذهب اليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الاسلام
واختاره في التنقيح وهو ضعيف والمختار عندنا ان منتهى التخصيص
واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف وصرح في
التحرير بان مراد فخر الاسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبارادة
نحو الرجال والعبيد والنساء والطائفة ما لجنس وهو معظم العموم الاستغراقي
وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود **وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة**
محمول على المواريث جواب عن قول من قال اذا اقل الجمع اثنان تمسكا
بهذا الحديث فاجاب بانه محمول على المواريث لقوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان **والوصايا** كما لو اوصى لاقرباء بني فلان وله اثنان
استحقاها **او على سنة تقدم الامام** فان الامام يتقدم على اثنين كما
يتقدم على الاكثر والحاصل انه لا نزاع في اطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر
وعليه حمل الحديث والتحقيق انه لا ورود للحديث اصلا اذ ليس
النزاع في جماعة وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا
حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا
قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ
جماعة ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في التلويح

ثم اعلم انه قد اختلف كلامهم في الجمع في الاوقاف والايمان اما الاوقاف
فقال الخصاف في باب لو وقف على الموالي لو قال وقفت على موالي وليس له الا
مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء وقال في فتح القدير لو
وقف على اولاده وليس له الا ولد واحد يصرف اليه الكل بخلاف لو وقف
على بنيه او المحتاجين من ولدي ونحوه كان للعرف في اولادي دون
جمع غيره وقال في عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس
في ولده الا محتاج واحد فله النصف والباقي للفقراء وقال في العدة
رجل وقف ارضا على اقاربه المقيمين في بلدة كذا فانتقل اقاربه
من تلك البلدة ان كان الاقارب يحصون وبقي منهم واحد في
البلد فله الكل وان لم يبق منهم احد في تلك البلدة صرف للفقراء المسلمين
فان رجعوا الى البلدة ثانيا تعود وظائفهم انتهى واما في الايمان
فقد ذكرنا ضابطه وتفاريعه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق
قبيل باب اليمين في الطلاق **واما المشترك** بيان للقسم الثالث
من الاول وهو في اللغة من الاشتراك وهو في الحقيقة المشترك فيه لان
الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعنى مشترك كذا قيل والاوجه
انه لا حاجة الى هذا التقدير لان المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى
فيه المعنى كذا في التقرير **فما يتناول افرادا** اي كثيرا سواء كان فردين
كالقرء او اكثر كالعين والمراد ما وضع للكثير **مختلفة الحدود**
مخرج للعام فانه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشترك باوضاع
متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود ولذا قال المحققون
المشترك ما وضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله **على سبيل**
البدل للبيان والايضاح لا للاحتراز لان القيد الاول اخرج الخاص
واسم العدد والثاني العام واما ما في بعض الشروح من انه لاخراج الشيء

فانه منتا ول لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة
في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتبار ان اعتبار من حيث
الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك
معنوي وهو مختار فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقروء
وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لانهم
اتفقوا على انه الشيء عام لكن فخر الاسلام جعله عاما معنويا والدبوسي
في التقويم جعله عاما لفظيا كما في الكشف وذكره الهندي معترضا على المغني
في تمثيله بالشيء للمشترك بانه عام معنوي او لفظي لا مشترك اللهم
الا اذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بانه مشترك فحينئذ
يستقيم التمثيل انتهى وتحقيقه ان الواضع انما وضعه بازاء كل موجود
فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركا وانما الفرق بين المشترك اللفظي
والمعنوي ان الاول تعدد معناه ووضعه والثاني ما تعدد معناه دون
وضعه وقال المصنف في شرحه بانه يشترك فيه الاسامي لو وضع
اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع او المعاني لو وضع بازاء معنى او وضع
بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع انتهى ووقع في الكشف في بحث ما يترك
به الحقيقة اطلاق المشترك المعنوي على العام **كالقرء** فانه وضع
تارة للحيض وتارة **للطهر** وهو دليل على وقوعه في اللغة والقرآن
بعد ما قام الدليل على جوازه لانه لا امتناع لوضع لفظ مرتين فصاعدا
لمفهومين فصاعدا على ان يستعمل لكل على البدل وقولهم يستلزم العبث
لانتفاء فائدة الوضع مندفع بان الاجمال مما يقصد وفائدته في
الشريعة العزم عليه اذا تبين والاجتهاد في استعلامه فينال ثوابه كما
اشار اليه بقوله **وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض**
وجوهه للعمل به فلو اوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت الى
بيانه

بلغ على مولفه

بيانه فان مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء
ان كان الواضع هو الله تعالى وقصد الابهام او الغفلة عن الوضع الاول او
اختلاف الواضعين ان كان غيره كما في الكشف واورد على التعريف في
التلويح بانه شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت
الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والعمل
والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض
واجاب ملا خسرو بان المراد ان تكون الاوضاع معا وهي في الرتبة
فخرج المنقول لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع انتهى
ولا عموم له اي للمشترك بيان لرفع سؤال نشا من قوله وحكمه التوقف
بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه او معانيه من
غير توقف وتامل فصرح بامتناعه وحاصله ان له بالنسبة الى ما وضع
له احوالا اربعة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا
يقصد باطلاق واحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق
الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين
بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل تربصي قرءا اي
حيضا او طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث
ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع المركب
منهما بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة
ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة والرابع ان يطلق اطلاقا
واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط
الحكم ومتعلق الحكم الاثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس
بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا واما بالنسبة الى افراد معنى واحد

له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف وقيل انه يعم في
النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا الهداية وفي المبسوط حلف لا يكلم
مولاك وله اعلون واسفلون ايهم كلهم حنث لان المشترك في النفي يعم
واختاره في التحرير مصرحا بانه المختار مستبدلا بانه نكرة في النفي والمنفي
ما سمي باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات
فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة
اليمين فلان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين المجاز يعمهما وهو ان
يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد بعمومه بتنا وله الاعلى والاسفل انتهى ولا يخفى ضعفه
فان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لو اصلا بعينه فاذا
وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الاثبات منقوض
بالنكرة فانها في الاثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير واستدل
فيه لعدم عمومه بانه يسبق الى الفهم ارادة احدهما حتى يتبادر طلب
المعين وهو يوجب الحكم بانه شرط استعماله كونه في احدهما فانتفى ظهوره
في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم انه وضع للكل فاذا قصد الكل
كان فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال الا بالوضع فاذا اشترط
في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطاء واما الجواب
عن قوله تعالى ان الله وملائكته فقد ذكرناه في كتاب الاصول وفي التلويح محل
الخلاف ما اذا امكن الجمع بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او
الوجوب والاباحة واختلف القايلون بعدم جواز عمومه فقيل لا يمكن
للدليل القايم على امتناعه واختاره في التوضيح وقيل يصح لكنه ليس من
اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف
فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم
يجز

يجز في المفرد انتهى **واما المأول** بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الاسلام
وتبعه المصنف ولنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة وانه كما قدمنا
جعل القسم الاول ثلاثة واسقط المأول عن درجة الاعتبار لانه ليس باعتبار
الوضع بل براي المجتهد واجاب عنه بانه اذا حمل على احد معانيه بالنظر
في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي
وضعا **فما ترجح من المشترك** السابق **بعض وجوهه** اي معانيه
بغالب الراي واما بالتامل في الصيغة او بالنظر الى سياقه بالباء او الى
سياقه بالياء وهو اخر الكلام فخرج الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا
لحقهما بيان بظني كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فانه بالقطعي
فانه لا يكون مأولا هنا وان سمي مأولا لانه ليس المراد هنا تعريف مطلق
المأول وهو ما رجح احد احتمالاته بظني بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما ورد على التعريف وهو اولى من تاويل
المشترك بما فيه خفاء وغالب الراي بالدليل الظني ليشمل ما ذكرنا ان فيه
خروجا عن البحث ويرد عليه انه ليس بجامع لان الظاهر والنص اذا
حملا على بعض وجوههما يصير ان مأولين بلا خلاف ولا خفاء فيهما كما في
الكشف ثم اعلم ان المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة
لرفع المزاحمة فلا تكون دلالته عليه بواسطة القرينة وتحقيق ذلك
ان المقتضي للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع تحقيقا الا ان
المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة
المقتضي واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة
فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز
وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكره الكرماني **وحكمه**
العمل به مع احتمال الغلط لانه انما ثبت بالراي فهو لا يخلو عن احتمال الخطأ في اصابة

الحق قطعا وان ثبت بخبر الواحد فهو ظني فهو كمن وجد ما غلب ظنه طهارته
لزمه الوضوء به الى ان تبين نجاسته فتلزمه الاعادة **واما الظاهر فاسم لكلام**
اشارة الى انه من اقسام النظم المتعلق بالمركبات وهو بيان للقسم الثاني باعتبار
ظهور دلالته **ظهر المراد به للسامع بصيغته** اي اتضح معناه بوضعه فالظهور
بمعنى الوضوح وضح الشيء ظهر فلا يكون المعرف مذكورا في التعريف والاوجه
ان الظاهر علم فلا يلتفت فيه الى المعنى وحاصل التعريف ان الظاهر ما ظهر معناه
الوضعي بمجرده ولم يشترط فيه عدم السوق وهو مبني على قول المتقدمين والحاصل
ان المشايخ قد اختلفوا في هذه الاقسام الاربعة فالمتاخرون على انها اقسام متباينة
فعندهم ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملا ان لم يسق له اي ليس المقصود
الاصلي من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال
التخصيص او التاويل النص وبقيد الكل سمعي ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر
وبقيد الكل ما يتبين بنطقي بما فيه [illegible] خفا من اقسام المقابل ومع عدمه الى
احتمال النسخ في زمانه عليه السلام المحكم حقيقة عرفية في المحكم لنفسه
واما جميع القران بعد وفاته عليه السلام فمحكم لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه
التقييد عرفا والمتقدمون المعتبر في الظاهر هو ظهور الوضعي بمجرد
سوقه له اولا والمعتبر في النص ذلك مع ظهور ما سيق له احتمل التخصيص
والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال
النسخ فهي اقسام متداخلة كذا في التحرير **وحكمه وجوب العمل الذي
ظهر منه** اتفاقا وانما اختلفوا في انه هل يوجب الحكم قطعا او ظنا فعند العراقيين
وابي زيد ومن تبعه القطع خاصا كان او عاما وعند الماتريدي واتباعه
الظن وهو قول عامة الاصوليين كما في الكشف وينبغي ان يكون محل الاختلاف
الظاهر العام اما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ
عن الدليل كما سبق **واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من
المتكلم**

لمزية او نقصان يظهر المراد به كاية السرقة فان السرقة
ظاهرة المعنى لكن خفي معناها **في حق الطرار** وهو الاخذ مال الغير
ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه وفي المغرب
الطرار الذي يطر الهمايين اي يشقها او يقطعها انتهى وفي الفقه وان
طر صرة خارجة من الكم لا يقطع وان طر صرة داخلة فيه قطع وحل الرباط
على العكس ظاهر كلام الاصوليين ان الطرار يقطع مطلقا وقد علمت
خلافه **والنباش** وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اختصاصهما
باسم اوجب الخفا في كونهما من افراد السرقة الى ان ظهر بالتامل انه في
الطرار لزيادة في معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياسا
وفي النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد في حقه
اطلق في النباش فشمل ما اذا كان القبر في بيت مقفل على الاصح وسوا
سرق الكفن او غيره لان البيت خرج عن ان يكون حرزا بوجود القبر
فيه **واما المشكل فهو الداخل في اشكاله** بفتح الهمزة بمعنى الامثال المراد
به ما فوق الواحد فهو ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وحاصله كما في التحرير انه لفظ تعددت
فيه المعاني الاستعمالية مع العلم بالاشتراك ولا معين او تجوز بها مجازية
او بعضها الى التامل ولا يشكل بصدقه على المشترك كما في قوله تعالى فاتوا
حرثكم انى شئتم لاستعماله كاين وكيف ولا ان تومل فظهر الثاني بقرينة
الحرث وتحريم الاذى انتهى وفي التقويم المشكل هو الذي اشكل على السامع طريق
الوصول الى المعنى الذي وضع له واضع اللغة الاسم او اراده المستعير لدقة
المعنى في نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء فوق الذي بعارض حيلة
حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما وفي
تفسير الجلالين فاتوا حرثكم اي محله وهو القبل انى كيف شئتم من قيام وقعود

واضطجاع وانتبال واد بارو في التنقيح والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان
كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى وبالباطن في الصغرى
او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة انتهى لان القارورة تكون
من الزجاج لا من الفضة فبعد التامل ظهر ان صفاها صفاء الزجاج
وبياضها بياض الفضة **وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد**
ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد ظاهر
فانه يتامل في نفس الصيغة وليس كذلك لان الخفي كذلك والظاهر
ما في التقويم من ان حكم الخفي وجوب الطلب يتامله في نفسه حتى يظهر
وحكم المشكل وجوب الطلب يتامله في نظيره من كلام العرب مما عقل
معناه انتهى والمراد بالتامل التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن
امثاله **واما المجمل** من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه
فما اي لفظ **ازدحمت فيه المعاني** اي توارد على اللفظ من غير
رجحان لاحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية كالمشترك
او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير
معلوم كالصلوة والزكوة والربو وحاصله كما في التحرير ما كان لتعدد
لا يعرف الا بالبيان كمشترك تعذر ترجيحه كوصية لمواليه حتى بطلت
في من له الجهتان او ابهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالاسماء الشرعية
انتهى **واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع**
الى الاستفسار من المجمل **ثم الطلب والتامل** يعني ان احتيج اليهما كما
نبه به في التنقيح وليس المراد ان كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الى الطلب

والتامل

والتامل كما في الكشف فالرجوع الى الاستفسار في كل مجمل والطلب والتامل
انما هو في البعض واورد عليه صدقه على المتشابه وهو غفلة لانه لا
يدرك بالرجوع الى الاستفسار **كالصلاة** فانها في اللغة الدعاء ثم وضعها
الشارع لافعال واقوال وهي مجملة بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله
والزكوة فانها في اللغة النماء ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه
النبي صلى الله عليه وسلم **واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة**
المراد منه اي في الدنيا كالصفات في نحو اليد والعين والافعال كالنزول
والى هنا ظهر ان الاسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال
لا الوضع بخلاف المشترك وفي التحرير والاكثر على امكان دركه خلافا
للحنفية وحقيقة الخلاف في وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية اثبتوه
ولا يخفى انه بحث عن قسم شرعي استتبع لا لغوي فجاز عندهم اتباعه طلبا
للتاويل وامتنع عندنا فلا يجوز طلبه ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب
بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بايجاب اعتقاد الحقية وترك الطلب
تسليما وتحرير محل النزاع في وقوعه فالحنفية نعم لقوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله واما قوله والراسخون فهو عطف جملة والخبر يقولون لانه تعالى
ذكر ان من الكتاب متشابها يبتغي تاويله قسم وصفهم بالزيغ فلو اقتصر
على هذا القسم لحكم لمقابلهم وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون تاويله على وزان
فاما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه اقتضى مقابلة
تركه فكيف وقد صرح بذكر مقابله بقوله تعالى والراسخون ووجب جملة
التسليم وهي قوله يقولون آمنا به خبرا عنه فيجب اعتباره كذلك فان قيل
قسم الزيغ هم المبتغون ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل والقسم المحكوم بمقابلته
ينفي الامرين قلنا قسم الزيغ بابتغاء كل لا المجموع اذ الاصل استقلال الاوصاف
ولان جملة يقولون حينئذ حال ومعنى متعلقها وهو آمنا به ينبو عن

موجب عطف المفرد لان مثله فى عادة الاستعمال ابقاء للعجز والتسليم
الى اخره **وحكمه اعتقاد الحقية قبل يوم الاصابة** اى القيمة
لانه يصير معلوما ومنكشفا فى الاخرة والمراد فى حقنا الان المتشابهات
كانت معلومة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الاسلام وفى التنقيح
فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف
وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى **وهذا كالمقطعات فى اوايل**
السور مثل الم سميت بذلك لانها حروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها
عن الاخر على هيئته ولم يطلق عليها حروفا لانها اسماء ومن اطلقها عليها
فمجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة كذا فى التلويح
واما الحقيقة شروع فى القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله
فى المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشى وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع
له فاطلاق الحقيقة على اللفظ المذكور حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح
لان الحقيقة اسم للثابت لغة كذا فى الكشف **فاسم لكل لفظ** متناول
للمهمل ايضا واشارة الى انهما من خواص الالفاظ فاطلاق بعض الناس الحقيقة
والمجاز على المعنى اما مجاز او من خطأ العوام كذا فى التوضيح وتعقبه فى التلويح
بتعيين انه مجاز وحمله على خطاء العوام من خطأ الخواص **اريد به ما**
وضع له مخرج للمهمل والمجاز والغلط والمعنى استعمل فيما وضع له فخرج ايضا
ما وضع ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما وما فى بعض
الشروح من انه يلزم على عبارته ان يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة
وليس كذلك غير صحيح لانه فى ابتداء وضعه لم يرد به ما وضع له بل خصص
امر باعتبار لانه يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار انه
وضع له لكان قبل الوضع تخصيصه لانه يوضع له بالوضع وهو محال كذا فى
التحرير وقدمنا معنى الوضع فى الخاص واطلقه فشمل الشرعى واللغوى والعرفى

كالدابة

كالصلاة والعرفى خاصا كالرفع للنحاة وعاما كالدابة فالمعتبر فيها هو الوضع
بشى منها وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شى
من الاوضاع ولا اشترط فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع
الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شى من الاوضاع ولذا
زاد فى التحرير فى عرف به ذلك الاستعمال وفى التوضيح بالحيثية التى يكون
الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى المنقول
اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وفى التحرير
ويدخل فى الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه فى التلويح وزاد فى
جمع الجوامع ابتداء لاخراج المجاز وهو مفسد للجملة لانه تخل بعكسه
لصدق الحقيقة على المشترك فى المتاخر وضعه له كذا فى التحرير وقد
اجاب عنه السعد فى حاشية العضد وكذا خرج بها المجاز بالزيادة
وتحقيقه فى التلويح **وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما**
اى ثبوت حكمه قطعا كقوله تعالى اركعوا فانه خاص والمامور به عام
فى المامور **واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة**
بينهما فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الارض فى السماء غلطا والعلم المنقول
لحصول العدم المناسبة بينهما المشهور بينهما واختلف فى اخراج الهزل
بقيد المناسبة فقيل لم يدخل لانه لم يرد به شى وعليه الهندى وقيل
خرج بها لانه اريد به غير ما وضع له وهو ظاهر الكتاب فى تعريف
الهزل وكذا خرج بها المجاز بالزيادة وتحقيقه فى التلويح وينقسم المجاز
كالحقيقة الى الثلاثة وفى التحرير واعلم ان الوضع قد يكون لقاعدة
كلية جزئيات موضوعها الفاظ مخصوصة لمعنى خاص وهو الوضع
الشخصى والاول النوعى وينقسم الجائز لجزئى موضوع متعلقه بنفسه
وهو وضع قواعد التركيب والقصاد يقصد الى ما يدرك بالقرينة وهو

وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغيره مشترك اعتبرته
اي استعملته في الغير باعتباره فلكل احد من الناس ذلك مع قرينة
ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الاولين مجاز في الثالث وهو مراد
بالقرينة اذ لا يفهم بدون تقييد وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ
ومعنى وهو نوع العلاقة كما سياتي بيانها انتهى وفي التنقيح ثم كل من
الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره لمناسبة
بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
انتهى وظاهره انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون
الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة
والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد وفي بعض الشروح
ان اطلاق المجاز على اللفظ مجاز لان المجاز تجوز من الجواز بمعنى العبور وهو
حقيقة في الاجسام واللفظ عرض تمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وفيه
نظر وفي ضيا الحلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى فثبت انه لغوي وحكمه
وجود ما استعير له اي ثبوت الحكم للمعنى المستعار له خاصا كان او
عاما اذا اقترن به شي من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه ولا
خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية
والجزئية ونحو ذلك وانما الخلاف ما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ
الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق
من ان هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني
المعاني الحقيقية او المجازية وقال الشافعي لا عموم للمجاز اي فيما تجوز
عنه لانه ضروري اي لكونه ثابتا على خلاف الاصل للحاجة وهي تندفع
في المقترن باداة عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة
كالاستثنا

كالاستثناء في قولهم ما جاءني الاسود الرماة الا زيدا كذا في شرح جمع الجوامع ويرد
اولا ما في التلويح من انه لا يتصور لاحد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود
الرماة الا زيدا لما علمت ان عمومه بالقرينة وليس الكلام فيه
واعلم ان المصنف نسب هذا القول للشافعي وفي بعض كتب الحنفية
نسب الى بعض اصحابه ونسبه ابن السبكي الى بعض الحنفية وضعفه
وصحح القول بعمومه وبهذا ظهر ان الاصح في المذهبين القول بعمومه
وانا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت
حقيقة الا وان يكون عاما مع ان الواقع خلافه بل لدلالة زائدة على ذلك
وهي ادوات العموم فاذا وجدت الدلالة في المجاز وجب القول بعمومه
وتعقبه في التلويح بانه يجوز ان يكون المؤثر في العموم المجموع ولا يلزم
من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير
ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز
مانعا انتهى فالاولى الاستدلال بما سبق للصحيح وكيف يقال انه
ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن
الضرورة هذا ان اريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم في الاستعمال
ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار
ايهما شا بل له في طريق المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام اي علو رتبته وارتفاع طبقته ما ليس
في الحقيقة وان اريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر
العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نسلم
ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ فعند الضرورة
يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان او عاما بخلاف المقتضى بالفتح فان المقتضى لازم
عقلي غير ملفوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو

من صفات اللفظ خاصة ولا يخفى ان التعليل بكونه ضروريا من جهة
المتكلم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد
مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام
وانما يليق به بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام كما
مر فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز
بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من
الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع
كذا في التلويح **ولهذا** اي ولاجل ان العموم يجري في المجاز **جعلنا لفظة**
الصاع في حديث ابن عمر وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين كما ذكره الزيلعي وهو مروي ايضا عن غير ابن عمر
قال الجلال المحلي والحديث في مسلم عن ابي سعيد الخدري قال كنا نرزق
تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال لا صاعي تمر بصاع ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهم
بدرهمين انتهى **عاما بمحله** اي بكيل الصاع لمكيل الصاعين وعلى
قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم
من ان علة الربوا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاصح عندهم من
ان المجاز لا يعم يخص عمومه بما ثبت علية الطعم فيسقط تعلق
الحنفية به في الربا في الجص ونحوه ذكره الجلال المحلي والحاصل ان هذا
الحديث لا يتعين دليلا لاحد لا في الاصل ولا في الفرع وقد علمت ان
الصاع روي معرفا ومنكرا في سياق النفي وكل منهما للعموم **والحقيقة**
لا تسقط عن المسمى بيان لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما وضع
حقيقيا للمعنى في الواقع بخلاف المجاز فان صحة النفي علامة له وتعقبه ابن
الحاجب بانه يودي الى الدور لان صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز
فلو

فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور ورده العلامة منصور القاآني بان
معرفة كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازه استعمالا تم
وذلك لا يتوقف على كونه مجازا في الحال فلا دور انتهى والظاهر ان
كلام المصنف انما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان لعلامتها وفي التحرير
يعرف المجاز بتصريحهم باسمه او حده او بعض لوازمه وبصحة النفي وتبادر
غيره لولا القرينة وبعدم اطراده وبجمعه على خلاف ما عرف لمسماه
وبالتزام تقييده وبتوقف اطلاقه على متعلقه وتمامه فيه **ومتى**
امكن العمل بها اي بالحقيقة **سقط المجاز** لكونه خلفا عنها فلا يعارضها
لانه متفرع على كونه خلفا عنها ولو اخره الى بحث الخليفة لكان اولى **فيكون**
العقد في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية **لما**
ينعقد حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه واختلف كلامهم في بيان
الحقيقة فظاهر الكتاب ان مجموع اللفظ هو الحقيقة وان العزم مجاز
وفي غيره ان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو العزم والتوفيق بين كلامهم ان ما في الكتاب حقيقة
شرعية وان كان مجازا لغويا وان المجاز لما كان الى الحقيقة والشيء اذا
قرب من شيء اخذ حكمه فسمي حقيقة مجازا كما اشار اليه الاكمل **دون**
العزم على الفعل الذي هو سبب له لكونه مجازا لا يصار اليه عند امكان
الحقيقة فلا تجب الكفارة في الغموس وهي حلفه على امر ماض وحاله
يتعمد الكذب لانها لا تجب الا في المنعقدة وهي مجازية المكسوبة بالقلب
لما ذكرناه لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره وتعقبه
في التحرير بان كونها حقيقة في العقد انما في عرف اهل الشرع وهو لا
يستلزمه في عرف الشارع وهو المراد لانه في لفظه بل على انه ان كان

في عرف الشارع كذلك والا فالمجاز الاول بالنسبة الى العزم لقربه وحاصله
ان العقد ان كان حقيقة في كلام الشارع فيهما والا ففي اولى لان المجاز
الاول والنكاح للوطى حقيقة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء دون لكونه مجازا فتعين حمله على الحقيقة فحرمت مزنية
الاب على الابن وحرمته على الاب ولم يطأها بالاجماع عقد
لا بالاية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذه طريقة
البعض وعامة المشايخ والمفسرين ان المراد به في الاية العقد حتى
قال في الكشاف في تفسير الاحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى
من النكاح الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به
ومن اداب القران الكناية عنه بلفظ الملامسة والقربان انتهى
وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل اخر واعلم ان كونه للوطى فيتعين العمل
به انما هو فيما اذا امكنا اما اذا لم يمكن احدهما تعين الممكن فلو قال
لزوجته او امته ان نكحتك فتعين الوطى فلو تزوجها بعد ابانة
او عتق لم يحنث قبل الوطى وحنث به ولو قال ذلك لاجنبية تعين
العقد فلا يحنث بوطيها كما في الكشف ثم قيل في مثال العقد
والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا اجيب
بان المسبب فيهما مخصوص بالسبب لان انعقاد اللفظين
لا يصير عقدا الا بالقصد ولذا لا ينعقد من كل ليس له قصد
صحيح وكذلك الوطى مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فان
المقصود من الاماء الاستخدام ووطيهن من باب الاستخدام
كذا في التقرير ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين
اي مقصودين بالحكم بلفظ واحد بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل
ان

ان نقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق
به بنوع علاقة ولا شك ان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز وهو
محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعي هو جائز فيهما بكونهما مرادين
لانه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من افراده وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما انه لا نزاع في امتناع استعماله
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا وكما انه لا نزاع في الامتناع فيما لا يمكن الجمع كافعل امرا وتهديدا
او كما انه لا نزاع على قول المحققين في امتناع تعميم المعاني المجازية
كما لا اشترى تشرا الوكيل والسوم كما في التحرير لكن في شرح جمع الجوامع
الراجح عندهم صحة ارادة المجازيين اذا قامت قرائنه عليهما او
تساويا ولا قرينة بين احدهما واطلق في اللفظ الواحد فيشمل المفرد
وغيره وخصه في التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره لغة ايضا
لتضمنه المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت في كلامهم العلم احد
اللسانين والخال احد الابوين انتهى لكن ظاهر ما في التحرير انك
اذا قلت رايت اسدين فمعنى الجمع ارادة وقوع الروية على اثنين
الحيوان المفترس والرجل الشجاع وظاهر ما في التقرير ان معنى الجمع في
مثله وقوع الروية على اربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا
فعلى هذا لكن جواز الجمع في غير المفرد اراد ما في التحرير ومن منعه
اراد ما في التقرير ثم اعلم ان ما في التحرير انما هو في الجمع لغة واما
على اصولنا فلا يجوز الجمع بينهما في غير المفرد كالمفرد قطعا لتمثيلهم
له بالموالي والابناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما في التقرير من عدمه
مطلقا واختلف في سبب امتناع الجمع بينهما فقيل ممتنع عقلا ولغة

والحق جوازه عقلا لصحة ارادة منفرد به قطعا وكونه لبعضها لا يمنع
عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اذ حاصله نصب ما يوجب
الانتقال من لفظ بوضع وقرينة لا يقال المجازي يستلزم معاندة الحقيقي
وهو قرينة عدم ارادته لانه استلزام بلا موجب بل اللازم ه
قرينة المجازي الا ان تقصد عدم الحقيقي وهو غير لازم للاستعمال
عقلا نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا اذا استعمل في الواحد وهم ينفونه
لا يقال ذكر مجازا في المجموع وهو غير احدهما لانه لكل لانا نقول ان كلا
متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلي بل يصح عقلا اذ يستعمل
حقيقة لارادة الحقيقي ومجازا لنحوه كذا في التحرير تبعا للتلويح
من ان الحق جوازه عقلا وفي التقرير الحق انه لا يجوز عقلا لان ارادتهما
ارادتهما جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه
الذهن الى ان احدهما حقيقة والاخر مجاز في كل منهما قصدية والذهن
لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء واما المختلف
فيه توجه العقل في حالة واحدة الى تصورين انتهى واستدل للمنع
الجمع لغة بعدم تبادر غير الوضعي للواحد شيء غير الحقيقي حقيقة ه
وعدم العلاقة بنفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار ان المنع عقلي
ايضا فلذا قال **كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا** للشخص
وعارية في زمان واحد فان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس ورد
في التلويح بانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع
في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب للواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية محال شرعا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول ه
بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين لما انها ممنوعة
ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة
المعنيين

المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى وفي التحرير وقول
بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك في
الطرف الحقيقي انتهى وتوضيحه انه انما يستحيل في الثوب اذا كان كل
من الملك والعارية حقيقيا في زمن واحد واما اذا كان احدهما
حقيقة والاخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح ه
التشبيه ومن الفروع الفقهية المتفرعة على امتناع الجمع ما في الظهيرية
لو قال لزوجته وامته اعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق امته
عتقت امته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثنى
كالمفرد عندنا ومسئلة الوصية دالة على منعه في الجمع ايضا **حتى ان**
الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي لان اطلاق المولى على المعتق حقيقة
وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها موالي بيده ولا ينافيه
ما قدمناه في المشترك من ان الوصية للموالي باطلة لان الكلام هنا فيما
اذا كان للموصي موال اعتقوه وموال اعتقهم واطلاق المولى عليهما
بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولا بيان فبطلت وهنا فيما اذا لم يكن
عليه ولاء لاحد والوقف كالوصية في المسئلتين كما ذكره الخصاف وقيد
بوجود النوعين لانه لو اوصى لمواليه وليس له الا موالي الموالي استحقوا
الوصية اتفاقا لتعين المجاز حينئذ كما اشار اليه في التحرير **واذا كان**
له معتق بفتح التاء **واحد يستحق النصف** اي نصف الموصى به سواء
كان الموصى به الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم وارث ولم يذكر
حكم النصف الثاني للاختلاف فعند الامام يرد الى الورثة ولا يعطى
لموالي الموالي لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالي الموالي
عملا بعموم المجاز كما في التحرير واشار باستحقاق الواحد النصف الى ان الجمع

هنا افله اثنان كما قدمه من انه الحكم في الوصايا كالمواريث ولم يذكر حكم اولاد
المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه ولا يلحق غير الخمر بالخمر
في ايجاب الحد كالمنصف والمثلث من الاشربة بقوله عليه السلام من شرب
الخمر فاجلدوه لان الخمر حقيقة الني من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد واطلاقها على غيره مجاز فلا يراد به لامتناع الجمع وانما وجب
الحد عند السكر بالاجماع ثم اعلم ان عدم الالحاق انما هو في ايجاب الحد اما
الحرمة فثابتة في الاشربة المحرمة كما علم في الفقه ولا يراد بنو ابنه
في الوصية لابنائه يعني لو اوصى لابنائه لان اختص بها بنوه لصلبه
لانه الحقيقة ولا شي لبني بنيه لانه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع
وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم المجاز حيث اطلق الابناء عرفا على
الفريقين ولو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة
عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت
له اناث خاصة فلا شي لهن وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث
الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده
تستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا فان
الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كذا في التلويح ولا
يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة
فيما سوى الاخير وهي المسائل الثلاث وهي الوصية للموالي والحاق غير الخمر الحاق
بها والوصية لابناء فلان والمجاز فيه اي في الاخير وهو الجماع مراد
اتفاقا كان القائل بان المس باليد ناقض مستدلا بهذا بان التيمم
للجنب جائز مستدلا به ايضا فلم يبق الاخر بالفتح وهو المجاز
في المسائل الثلاث والحقيقة في الاخير مرادا لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز الذي قد اثبتنا امتناعه وما ذهب اليه المصنف
تبعا

تبعا لفخر الاسلام من ان حقيقة اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو
احد الطريقين والاخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق
لتفسير ابن عباس فانه فسره بالجماع ولقول اهل اللغة حتى قال ابن السكيت
اللمس اذا قرن بالمراة يراد به الجماع تقول العرب لمست المراة اي
جامعتها وفي الاستيمان على الابناء والموالي مدخل الفروع جواب
عما اورد على المسئلة الاولى والثالثة وتقريره لو قال الكفار امنونا على
ابنائنا او اولادنا او موالينا فان ابناءهم يدخلون في رواية الاستحسان
مع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان ظاهر الاسم صار شبهة
يعني ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة
ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب
تعالى فينبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل
بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان
فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف الاستيمان على الاباء
والامهات حيث لا يدخل الاجداد وفي الجدات جواب عما اورد على
الجواب من ان دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فانه يقتضي دخول
الاصول في الاباء والامهات لظاهر الاسم لان ذلك الدخول بطريق
التبعية فيليق بالفروع لكونهم تبعا في الخلقة دون الاصول لان
الاصالة الخليقة تعارضه وحاصله ان الاصالة في الخلق تمنع التبعية
في الدخول في اللفظ واورد عليه اعطاء الجد السدس لعدم الاب باعطائه
الابوين واجيب بانه ليس به بل بدليل اخر مستقل وتعقبهم في التحرير
بانه يخالف فهم لقولهم لان الاصالة الخ وفرد بعضهم البنات الفروع
لوهنوا ايضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الابناء صرفه
الى عموم المجاز في الفروع والاصول اوجه فيدخلون انتهى وحاصله

التسوية بين الفروع والاصول في الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لان
الابن مجاز عن الفرع والاب او الام مجاز عن الاصل فدليل المجاز الاحتياط في حق
الدم كما ان دليل المجاز في حرمت عليكم امهاتكم الاجماع على حرمة الجدات
وقد يقال ان الاحتياط لما لم يكن دليلا قطعيا وعارضه معارض وهو
عدم صلاحية الاصول للتبعية للفروع سقط وفي حرمة الجدات حصل
الدليل القطعي اعني الاجماع فلم يسقط دليل المجاز لمعارض ضعيف فافترقا
وانما يقع الحلف على الملك والاجارة فيما اذا حلف لا يدخل دار فلان
مع ان الحقيقة داره المملوكة والمجاز داره بالاجارة وقد قلتم يحنث الحالف
مطلقا وفيه الجمع الممتنع **والدخول حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان** ولم يكن له نية فانه يحنث كيف ما دخل مع ان وضع
القدم حقيقة في الحافي لان حقيقة وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا
له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس ومجاز في المتنعل **باعتبار عموم
المجاز** جواب عما اورد على الاصل السابق من المسائل فان ظاهرها لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد قدمنا ان معنى عموم المجاز استعمال اللفظ في
معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده **وهو في المسألة الثانية الدخول**
فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقي مهجورا اذ لو اضطجع ووضع
القدمين في الدار يحنث لكون باقي جسده خارج الدار لا لانه
وضع القدم في الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضي
خان والحاصل ان قوله لا يضع قدمه له حقيقة لغوية وهو وضعه
دخل او لا وهي مهجورة فلا يحنث بها وله حقيقة عرفية وهي الدخول
ماشيا وهي غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول
حافيا لم يحنث متنعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وارادة
المسبب فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا او راكبا حافيا او متنعلا
عند

المتكلم لا بنفس الصيغة بيان للقسم الثاني وهو ماخوذ من نصصت الشيء
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها
المعتاد وعبر بالوضوح دون الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه
المذكور في عبارة القوم في الاقسام الثلاثة والمراد بقوله لمعنى من المتكلم
سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شيء
وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق
له فهو نص فيه ومثالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاء القوم
كان قوله جاء ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
ابتداء جاء القوم كان نصا لكونه مقصودا **وحكمه وجوب العمل بما وضح**
على احتمال التاويل يصرفه عن ظاهره **هو** اي ذلك التاويل **في حيز المجاز**
فلا يخرجه عن القطع كاحتمال الخاص المجاز وانما عبر بحيز المجاز دون المجاز
لان التاويل لا ينحصر في المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره وبه خرج
تاويل المشترك فانه لا يجعله مجازا لانه استعمال فيما وضع له كما في
الكشف وقوله على احتمال تاويل متصل بالظاهر والنص كما في الكشف
وهو بعيد والظاهر انه خاص بالنص وانما قيد به ليعلم ان احتماله للظاهر
بالاولى **واما المفسر** بفتح السين من التفسير مبالغة المفسر وهو
ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل سواء
كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو
المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد
به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير **وحكمه وجوب العمل به**
قطعا ويقينا لانه اريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد
ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل
الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر

يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا لا بعد دون المفسر
لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **على احتمال النسخ** يخرج المحكم **واما المحكم فالحكم**
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل من احكمت الشيء اتقنته وكذا محكم
مصون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمعنى ما امتنع معناه
عن النسخ يعني في زمانه عليه السلام كما قدمناه واما بعده فانه يحتمل
النسخ في زمانه بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحائض وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم هنا الى المحكم لعينه والمحكم
لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح لان المحكم لغيره
خارج عن البحث لان القرآن كله محكم لغيره كما سبق **وحكمه وجوب العمل**
من غير احتمال تفيد القطع واليقين وقد ذكروا السوق في النص دون
المفسر والمحكم لان قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه
مما لا يحتمل تأويلا ولا نسخا او لحقه قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما
يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد كما في التلويح **كقوله واحل الله**
البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاباحة والتحريم
اذ لم يسق لذلك نص باعتبار خارج هو رد تسوية الكفار بينهما وفيه
اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في
معنى آخر ومثلوا لهما ايضا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فهو ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصر على العدد اذ
السوق له فان في التحرير وظهر من هذا المثال ان المراد بالوضعي في المقسم
تمامه او جزؤه وان كان في جزئه مجازا ويفهم ضمنا لمجرد اللفظ المجاز
يفهم تمام موضوعه ثم القرينة لنفي الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافي الظاهر
هذا المجاز انتهى وفي التلويح واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين
احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
فالحمل

فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى لانه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن
تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات
ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية
من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو
مناط الفائدة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد
الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد انتهى وفي التحرير والحق ان الامر انكحوا او اسم العدد مستقل نصا
انتهى تأملوا ومثال لانفراد النص يا ايها الناس اتقوا ربكم وكل لفظ سيق لمفهومه
اما الظاهر فلا ينفرد اذ لا بد ان يساق اللفظ لغرض كما في التحرير **فسجد**
الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر لان التأكيد رفع احتمال التخصيص
واعترضهم في التوضيح في التمثيل له بهذه الآية لانها من قبيل المحكم لعدم احتمال
الخبر النسخ والمفسر يحتمله وفي التحرير ان المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه
الآية ويلزمهم ان لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين
وانما يتصور المفسر في مفيد حكم انتهى ومثله في التوضيح بقوله تعالى وقاتلوا
المشركين كافة لان قوله كافة سد لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا **ان الله بكل شيء عليم** مثال للمحكم لعدم احتماله النسخ وفي التحرير
والاولى التمثيل بنحو قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكأنه
ليفيد حكما شرعيا فقهيا بخلاف ما مثلوا به فانه من اصول الدين **ويظهر**
التفاوت بين هذه الاربعة قوة وضعفا **عند التعارض** وهو تقابل
الحجتين مطلقا لا تقابل الحجتين على السواء اذ لا مساواة بينها **ليصير**
الادنى متروكا بالاعلى فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على
الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل
الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء

ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع
نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل الكلام على انها للتوقيت
وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به كذا
في التلويح حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه يكون متعة
مثال لتعارض النص والمفسر من المسائل فان قوله تزوجت نص
في النكاح محتمل للمتعة وقوله الى شهر مفسر فيها اذ النكاح لا يقبل التاقيت
فيترجح على النص واورد عليه بان التعارض يقتضي كلامين مستقلين
وهنا كلام واحد واما الخفي شروع في الاقسام الخفا المقابلة لاقسام
الظهور فما اي لفظ خفي مراده اي معناه بعارض غير الصيغة
لا ينال ذلك المراد الا بالطلب فخرج بقوله بعارض الاقسام الثلاثة
فان خفاها بنفس الصيغة والبا للسببية وقوله غير الصيغة تاكيد
للعارض وليس يخرج شيا كقوله لا ينال عطف الا بالطلب وعبارة
التنقيح احصر واحسن وهي فان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه
ولكن ظاهر عباراتهم ان الخفي ما خفي معناه وليس كذلك فعبارة التحرير
اولى وحاصلها ان حقيقته لفظ دال على معنوم عرض له فيما هو بالله
الراي من افراده ما تخفى به كونه من افراده الى تامل انتهى وهذا
القسم مقابل للظاهر وهو اول اقسام الخفا وقد اطلق بعضهم اسم الضد
عليه بناء على اصطلاح الاصوليين بانه ما بينا بالشي ويكون بينهما نهاية
الخلاف سوا كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي لا على
اصطلاح اهل المعقول من انهما الامران الوجوديان المتعاقبان
على موضوع واحد كما ذكره الهندي وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاوه
لمزيد

لانه اختفا باسم في بعض افراده ع

عند عدم النية ونسبة السكنى بالرفع عطفا على الدخول جواب عن
الاول يعني يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
وليس بساكنها يحنث بالدخول فيها مطلقا كما في الخانية والظهيرية
او بشرط ان لا يكون غيره ساكنا فيها لمحمد كما ذكره شمس الائمة ونسبة
السكنى تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث مطلقا باعتبار عموم المجاز
وظاهر ما في التحرير ان الحنث بالسكنى والملك انما هو بالحقيقة فانه
قال والجواب ان حقيقة اضافة الدار بالاختصاص وهو بالسكنى والملك
فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضي خان خلافا للسرخسي انتهى وقد علمت
ان خلاف السرخسي فيما اذا كان غيره ساكنا فيها اما اذا كانت خالية فلا
واما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم
فلان جواب عما اوردا ايضا من هذه المسئلة لزم فيها الجمع الممتنع فان
اليوم حقيقته بياض النهار ومجاز في الليل لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل لليل والنهار لانه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا
الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد به حقيقته او مجازه
فقلنا اذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا له فان امتد
الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد كوقوع الطلاق
ههنا لا يمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا في التوضيح والمراد
بالممتد ما يصح تقديره بمدة وبغيره ما لا يصح وفيه اشارة الى
ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا
الفعل الذي اضيف اليه اليوم وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والارجح الاول لان المجاز

خير من الاشتراك واورد على الاصل السابق طالق يوم اصوم فان الاطلاق
مما لا يمتد مع ان اليوم للنهار واحسن الظن يوم تموت فانه مما لا يمتد وانما
لمطلق الوقت واجيب عن الاول بانه لموجب وهو اختصاص الصوم
به وعن الثاني بالقرينة وهو السرور ولا تختص بالنهار كما اشار
اليه في التحرير وهو معنى ما في التلويح من ان الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع ولا تمتنع مخالفته بمعونة القراين وتمام هذا
البحث في فصل اضافة الطلاق الى الزمان من شروح الهداية **وان**
اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به
اليمين جواب عن ما اورد ايضا من لزوم الجمع الممتنع في هذه المسألة
فانه للنذر حقيقة ولليمين مجازا وقد جمع بينهما بالنية والايراد
على قولهما فان ابا يوسف لا يجعله لهما فلا ايراد على قوله وفايدته
لزوم القضا والكفارة ان لم يصم ووقع في عبارة فخر الاسلام رجب
غير منون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا لان المراد رجب
بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه
على ارادة المنكر اي رجب كان وهذه على ستة اوجه لانه اما
ان لا نية له او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او نوى اليمين مع
نفي النذر او بدونه او نواهما جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين اتفاقا والاخيران على الخلاف واليهما الاشارة بقوله
ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير نية تعرض له بالنفي والاثبات
لكن عند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما
نذر ويمين **لانه نذر بصيغته** لكونها موضوعة لذلك **يمين بموجبه**
بفتح الجيم واختلف في معناه هنا فقيل اللازم المتاخر لان النذر ايجاب
للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم
صده

صده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للاية فعلى
هذا الموجب نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة
موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور والذي هو
جايز الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة
حكمه وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها والمعنى
لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له
كذا في التلويح واجاب في التنقيح عن لزوم الجمع بينهما بانه لا جمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته
واليمين بارادته ورده في التحرير بانه غلط اذ تحققه مع الارادة
وعدمها لا يستلزم عدم تحققهما والا لم يمتنع الجمع في صورة وقد فرض
ارادتهما انتهى واجاب شمس الايمة بانه اريد اليمين بلفظ لله واريد
النذر بلفظ علي ان اصوم رجب وجواب القسم حينئذ محذوف
مدلول عليه بذكر المنذور اي كانه قال لله لاصومن رجب وعلي ان اصوم
وتعقبه في التحرير بانه يلزم عليه ان لا يراد ان ينحو على ان اصوم
بدون لله وهذا خلاف الاول حيث قرره بان المحلوف تحريم الترك
والمنذور الصوم واجاب في الهداية بانه لا تنافي بين الجهتين اي
جهتي النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه
لعينه وهو وفا المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك
فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة
في الهبة بشرط العوض قال الهندي وكلامه يشير الى جواز الجمع بجهتين
مختلفتين وقد صرح به في اخر باب الحلف بالعتق انتهى وتعقبه

في فتح القدير بانه يلزم التنافي من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي هو
موجب النذر ليس يلزم بتركه متعلقها الكفارة وتنافي اللوازم
اقل ما يقتضي التغاير فلابد ان لا يراد بلفظ واحد انتهى والحاصل
انه لم يسلم جواب عن ايراده وبه يترجح قول ابي يوسف **وهو كشرا
القريب ملك بصيغته** لانه موضوعة للملك **تحرير موجبه**
وهو الملك فكان اعتاقا بواسطة حكمه واورد عليه انه ينبغي ان
يكون ابنا بغير نية كالمشبه به فانه اعتاق بلا نية واجيب
بان الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة
فتوقفت على النية واورد على كون النذر بصيغته انه ينبغي ان
يلزم النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر واجيب بانه
لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لانه حكم ثابت فيما بينه
وبين الله تعالى ولا مدخل للقضا فيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان
قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضا لان هذا
حكم فيما بين العباد وقضا القاضي اصل فيه كذا في التوضيح **وطريق الاستعا
رة** هي مرادفة للمجاز عند الاصوليين ومجاز خاص عند علما البيان فان
عندهم المجاز نوعان مجاز مرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة
واستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة وقد حصر العلما بالاستقرا
طريق الاتصال بين الشيئين في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب
على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه واسم الملزوم على اللازم
وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه
وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه اولا وتسمية الشي باسم
مجاوره وتسميته باسم ما يوول اليه وتسميته باعتبار ما كان عليه
واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشي عليه واسم الشي على بدله والنكرة
في



بين واحد منكر واسم احد الضد
في الاثبات للعموم والمعرف باللام وارادة
على الاخر والحذف والزيادة كذا في التقرير واختلف المحققون في ضبطها
فضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول
اليه والمجاورة وصدر الشريعة في تسعة الكون والاول والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية وضبطها
فخر الاسلام في شيئين اتصال صورة او معنى وهو اضبط مما ذكروا اذ لا
يكاد يشذ عنه شي مما ذكروا فان كل موجود من الماديات انما هو بالصورة
والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا في التقرير ولذا
اختاره المصنف فقال **الاتصال بين الشيئين صورة** بان
يكون بينهما جهة اختصاص فلا يجوز استعارة السما للارض او بالعكس
مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها فلو لم يختص
الجهة لجازت **او معنى** والمراد به الوصف الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا
امتنع الاستعارة وكذا اذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية الانسان اسدا
باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة
وان كانا من لوازم الاسد بل الوصف المشهور في الاسد هو الشجاعة ولذا مثل
به **كما في تسمية الشجاع اسدا** وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يودي
الى ذهاب حسن الكلام وطراوته واستوى الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق
استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة العربية مع العاري عنها
كان جواز القياس بكل وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج
لدقايق المعاني على غيره فكما ان القياس لابد فيه من وصف جامع معتد له كذلك
المجاز لابد له من معنى خاص مشهور كذا في التقرير **والمطر سما** مثال للاتصال
الصوري قال ما زلنا نطا السما حتى اتينا كم اي المطر يعني كنا في طين
بسبب المطر الى ان وصلنا كم اطلق اسم السبب وهو السما على المسبب وهو

المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سما والمطر من السحاب ينزل
وهو سما عندهم فسمي باسمه **وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية**
اي بين السبب والمسبب **والتعليل** اي بين العلة والمعلول **نظير الصورة**
اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوي لانه لا مناسبة بين السبب
والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك
وكذلك معنى العلة التاثير ومعنى المعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال
بالمجاورة التي بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لان المشروع ليس
بصورة تحس فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة ـه
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع
في المعنى المشروع مفعولا اي معنى شرع ذلك العقد المشروع **نظير
المعنى** وهو المراد بعلاقة المشابهة لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
والمعنى ان كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما
من حيث المعنى كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل
الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للاخر كقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى
ايضا من حيث ان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة
فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا
وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني
حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين ت وفي التوضيح والحاصل
انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجي من مفهومها الصادق عليها
الذي يلزم من تصورها تصوره انتهى وفي التحرير لا يشترط نقل الاحاد جاز
في الشرعية

في الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيهما ان يشترك المتصرفان في المقصود
من شرعهما وهو علتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق
فيطلق كل على الاخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الاصيل وهو القرينة يجعل
مجازا في الحوالة وهي بشرط مطالبته كفالة وقول محمد ويقال اجل ربا لمال
اي وكله لاشتراكهما في افادة ولاية المطالبة لا النقل المشترك بين
الحوالة التي هي نقل الدين والكفالة على انما نقل المطالبة والوكالة على
انها نقل الولاية اذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال للانسان فرس
ولا للفرس انسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى **والاول**
اي الاتصال من حيث السببية والتعليل **على نوعين اتصال
الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا وانه يوجب الاستعارة
من الطرفين** فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم والاصل فيه
ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل
واللازم فرع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما
اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا
والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من
جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل
من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة
للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة
عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية اي في المآل والاسباب علل آنية
بالنون منسوب الى الآن وذلك لان احتياج الناس بالذات انما
هو الى الاحكام دون الاسباب كذا في التلويح وفي التحرير فالعلية كون المعنى
وضع شرعا لحصول الاخر فهو علته الغائية كالشرا للملك فصح كل في الاخر
لتعاكس الافتقار وان كان لحكم المعلول على البدل منه وكن كالهبة انتهى ونه

اندفع ما قيل ان الحكم يفتقر الى علة معينة وتوضيحه ان المشروط في جواز
الاستعارة الافتقار الى ما يصح علة للحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده
مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيجوز استعارتها للحكم **حتى اذا قال
ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك** من باب استعارة
العلة للحكم **او قال ان ملكت ونوى به الشرا** من استعارة الحكم للعلة
يصدق فيهما ديانة لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين
اطلقه ولم يقيده بما اذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى
النصف الاخر في الاولى وبما اذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف
الاخر كما وقع في اكثر الكتب لعدم الاحتياج الى ذلك التصوير لصحة
تصويره فيهما بما اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة
في الاولى لا يصدق قضا لما فيه من التخفيف على نفسه فانه لولا نيته
لو قع العتق بالشرا او سقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضا
فانه بنيته شدد على نفسه ويصح تصويره ايضا بما اذا نوى بالشرا الملك
فملكه بهبة او نوى بالملك الشرا فوهب له كما لا يخفى وحاصل ما ذكروه ان
المسئلة على اربعة اوجه عند عدم النية لانه اما ان يكون الحلف على الملك
او على الشرا وكل منهما اما ان يكون على منكر او معرف فان كان على الملك
على منكر لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وان كان على الشرا على منكر عتق
النصف الثاني وان كان على معرف على الملك والشرا عتق النصف
فيهما لان الاجتماع صفة وهي في الحاضر لغو وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير
واما عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضا للتهمة لا لعدم صحة
الاستعارة وما فيه تشديد يصدق ديانة وقضا والمراد من قول المشايخ
في امثال هذه الصورة يصدق ديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق
ما نواه ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان
فيه

فيه تخفيف كذا في التقرير وهو يقتضي ان القاضي الجاهل لا يمكنه الحكم
بالفتوى لكون المفتي يفتي بالديانة والقاضي لا يحكم بها فينبغي ان يجيب
المفتي بالديانة ويبين ما لا يصدق فيه قضا كما لا يخفى وفي التوضيح ان
اصل الفرق بين الملك والشرا مبني على ان اطلاق الصفات المشتقة
كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيامه
المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال
المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرا يسمى مشتريا بالعرف
فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي
قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية
انتهى **والنوع الثاني** من الاتصال الصوري في الشرعيات **اتصال السبب
بالسبب** وهو كما سياتي الخارج المتعلق بالحكم المفضي اليه بلا تاثيره
وقيده في التنقيح والتقرير بالسبب المحض وهو ما لا تضاف العلة اليه
فخرج السبب في معنى العلة مما في بعض الشروح من ان المراد به الاعم
ففيه نظر **كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة** فانه اذا
قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول به
ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك
الرقبة واذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ احدهما للاخر
بالشرط الاتي فلا حاجة الى ما في بعض الشروح من تقدير مضاف في كلام المصنف
تقديره بالفاظ زوال ملك الرقبة **فيصح استعارة السبب للحكم**
فيقع الطلاق بلفظ العتق اطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو
زوال ملك المتعة بشرط النية لان المحل غير متعين للمجاز لما هو محل الحقيقة

الوصف بالحرية ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فانها وضعت
لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك سبب لهذا فاطلق اللفظ الموضوع
لملك الرقبة واريد به ملك المتعة ونكاح غيره عليه السلام كنكاحه والخلوص
في الاية في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة
الرسالة ولا يتوقف على النية وان كان مجازا لان الاضافة الى الحرة لا يراد الا
على النكاح حتى لو كانت امة فتثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام
النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة اذ يطلب الزوج منها الهبة
اذ لو طلب منها التمكين من الوطي لا يكون نكاحا في التلويح ومن هذا النوع
ايضا انعقاد الاجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضي خان وغيرها لان ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة وهو تابع له كما انه سبب لملك المتعة وهو
تابع له فاذا قال الحر بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا فانه جائز بخلاف
ما اذا قال العبد ذلك فانه يكون بيعا لا اجارة كذا في التقرير وفيه نظر لان
التنافي قرينة المجاز في العبد ايضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا
فالحق ما في التلويح ولو قال بعت عبدي وداري منك بكذا فان لم يذكر المدة
ينعقد بيعا وان ذكرها فان لم يبين جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة بيعا وقيل
ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا عملا بالحقيقة القاصرة
انتهى واورد عليه انه لو قال بعت منك بنافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز
فدل على عدم جواز الاستعارة واجاب فخر الاسلام بان عدم الجواز ليس لفساد
في الاستعارة وانما هو لفساد في المحل لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة
لان ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز
فكذا ما يستعار لها وفي التوضيح ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ
البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق السبب على
المسبب

المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق
اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم
انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما امثال البيع والملك فصحيح انتهى وقد اجيب عنه بجوابين الاول لصاحب
الكشف بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف
في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرها صفة لا ذاتا فانه يثبت
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ
لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمل فاذا جعلنا
لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبتت فيه
احكام النكاح لا احكام ملك اليمين الثاني لصاحب التلويح انا
لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما في التوضيح لا يعتق انتهى
دون عكسه وهو استعارة الحكم للسبب بان يذكر المسبب ويراد
السبب فلا يجوز عندنا لانا نشترط جواز الاستعارة الاتصال وهو
بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا الى
السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن عنه
في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت
المسبب به انما هو من الامور الاتفاقية الا ان يكون المسبب
مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيهما من
الجانبين كما مر وهذا كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اورد عليه
ان المسبب لا يخلو اما ان يكون لازما او ملزوما وعلى التقديرين

ينبغي ان تجوز الاستعارة وان لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وارادة
الملزوم وعكسه واجيب بانه ملزوم وهو لا يلزم جواز الاستعارة
لان المراد بقولهم ذكر الملزوم وارادة اللازم جايز الملزوم المساوي
كما في العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك لانه اذا اختص كذا في التقرير
وحاصل دليلهم انه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى
في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات
المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وتعقبهم في التلويح بان لقايل
ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح
لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الاخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط
في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان انتهى وجوابه ان اهل
اللسان لما جوزوا اطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا اطلاق اسم المطر
على السماء علمنا انهم انما يتجوزوا بالاصل عن الفرع دون عكسه فلذا قلنا
لا يجوز اطلاق المسبب على السبب وتفرع عليه انه لا يجوز استعارة
الفاظ الطلاق للعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد
البيع بلفظ الاجارة وفي الفتاوى لو قال اجرتك هذه بغير اجرة لا تكون
اعارة بل اجارة فاسدة ولو قال اعرتك هذه شهرا بكذا كانت اجارة
فقد استعاروا العارية للاجارة دون عكسه وصرحوا في كتاب العارية
ان عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا وفي التنقيح
ان اجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب
لملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضافه الى المنفعة لان ذلك
ليس لفساد المجاز بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى

لو اضاف

لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها انتهى وصورة الاضافة الى
المنفعة ان يقول بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا وقد قدمناه وفي
التلويح واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر
ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة
الانسان ان كان باعتبار تشبيهها بها في الغلظ فاستعارة وان كان
باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل وفي التنقيح واعلم انه يعتبر
السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على
الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات
انتهى **واذا كانت الحقيقة متعذرة** وهي ما لا يتوصل اليه اصلا او
يتوصل اليه بمشقة **او مهجورة** وهي ما يتيسر اليه الوصول لكن الناس
تركوه ويفرق بينهما ايضا بان المتعذر ما لا يتعلق به الحكم وان تحقق والمهجور
قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز **صير الى المجاز بالاجماع**
لوجود المقتضي وهو الاحتراز عن الالغاء وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة
اولى **كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة** مثال للمتعذرة بالمعنى الثاني
وهو ما يتوصل اليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم لان العين لا تؤكل فانصرف
الى مجازها وهو ما يخرج ماكولا بلا تغير صنع ومنه الجمار والعصير والخل
للامام ابي اليسر رحمه الله ولا يحنث بناطفها ونبيذها ولو لم تخرج ماكولا
فبثمنها كذا في التحرير ومثال الاخر شجرة الخلاف واطلق في النخلة وقيدها
في التحرير معزيا الى الكردري بما اذا كانت عينها لا تؤكل اما اذا كانت
عينها مما يؤكل فان اليمين تقع على عينها كقصب السكر والريباس والاترج
الرطب وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فيمينه على ما نوى واشار بتعيين
المجاز الى انه لا يحنث لو اكل من عين ما لا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة

بالمعنى الاول ومثالها في التحرير بما اذا حلف لا ياكل من هذا القدر ولا
نية له فان يمينه لما يحل فيه وبه علم ان اقتصارهم في تفسير المتعذرة على
المعنى الثاني مما لا ينبغي ولو قالوا كما في التحرير ما يلزم المجاز لتعذر الحقيقي او
لتعسره او لهجره لكان اولى ومثل الشجرة الدقيق فتنصرف يمينه على ما يتخذ منه
لتعذر الحقيقة وقيد بها لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا
اللبن او من هذا الرطب فان يمينه تقع على عينه حتى لو اكل ما يتخذ منها
بغير نية لا يحنث كذا في التحرير **او لا يضع قدمه في دار فلان**
مثال للمهجور عادة وان سهل فان حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجره
الناس والمعتاد منه هو الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل كما مر
وقد قدمنا ان الدقيق كالشجرة تبعا لفخر الاسلام وقد جعله في التحرير
من قبيل المهجور عادة وكذا لو حلف لا يشرب من هذا البير فان فخر الاسلام
جعله من المتعذر وهو الكرع وجعله في التحرير من المهجور والظاهر انه
من قبيل المهجور فيهما لكن حكى الخلاف فخر الاسلام فيما اذا اكل من الدقيق
او كرع من البير ورجح عدمه **والمهجور شرعا كالمهجور عادة** لان
ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا ديانة وعقلا فلو حلف
لا ينكح اجنبية لا يحنث بالزنا الا بالنية كما في التحرير **حتى ينصرف**
التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا لان الخصومة
منازعة وهي منهي عنها بقوله تعالى ولا تنازعوا فكان نفس اللفظ قرينة
مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز
عن مطلق الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على
ان عموم الجواب فملك الاقرار لكن عند القاضي فلو اقر عند غيره لا يصح
وخرج عن الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه لا يصح الا عند القاضي
واطلقه فشمل وكيل المدعي كما لو اقر بانه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو اقر
عليه

عليه بثبوت الحق وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثناء لانه لو وكله
بها غير جائز الاقرار صار وكيلا بالانكار فقط في ظاهر الرواية
ولو وكله غير جائز الانكار صار وكيلا بالاقرار فقط ولو وكله غير
جائز الاقرار والانكار فقد اختلف المتاخرون في صحته وتمامه في النهاية
واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه لان فيه هجرانه
بترك الكلام وهو مهجور شرعا لان فيه ترك المرحمة وهو حرام للحديث
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فتكون حقيقته
المشار اليها وهو الذات المقيد بصفة الصبا مهجورة فيصار الى المجاز
وهو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ما قبله فان الكلي جزء الجزئي
واذا اريد الذات حنث مطلقا كلمه وهو شيخ او شاب لان الذات موجودة
فيهما واورد ينبغي ان يجعل تبدل الوصف فيها مقام تبدل الذات فانه
اصلي كلي كما عرف في حديث بريرة واجيب بانه يستلزم
بطلان المحلوف عليه وهو باطل واورد الحمل على الذات يستلزم محظورا ث
ايضا ترك الترحم ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع المؤمن دائما او هجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة ايام واجيب
بانها تثبت ضمنا ولا يعتبر به وانما الالتفات الى مباشرة المحظور قصدا
فلو لم يحمل الصبي على الذات لزم هجران المؤمن الصبي قصدا وهو حرام وتمامه
في التقرير وقيد بالاشارة لانه لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمن صباه
وان كان مهجورا لان صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرفا
للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه **واذا كانت**
الحقيقة مستعملة اي غير مهجورة وبه سقط ما قيل من ان الاستعمال
داخل في حقيقة الحقيقة فكانه قال واذا كانت اللفظة المستعملة
مستعملة **والمجاز متعارفا** اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم

عند البعض كما سياتي **فهي اولى عند ابي حنيفة** لان الاصل لا يترك الا لضرورة
خلافا لهما فعندهما المجاز الاغلب اولى لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها
فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف
عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كذا
في التلويح وقيد بغلبة المجاز لان الحقيقة لو كانت اغلب منه او استويا
في الاستعمال فهي اولى اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض كذا في التقرير وذكر
في التحرير تفسير التعارف بالتفاهم اولى منه بالتعامل لانه في غير محله
لانه كون المعنى المجازي متعلق عملهم بل هو سببه اذ به يصير استعماله استمر
هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز وفي التحرير ان التعامل هو الاكثر
استعمالا في المجازي منه في الحقيقي وما قيل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم
قوله للحنث عنده باكل لحم ادمي وخنزير في حلفه لا ياكل لحما خلافا لهما
غير لازم بل الاستعمال اللحم فيهما متقدم الحقيقة ولا سبقه ما سواهما
عندهما ويشكل بما قالوا من ان التخصيص بالعادة بلا خلاف فانه ينبغي
ان لا يحنث اتفاقا **كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة**
فانه يقع على عينها عنده لانها ماكولة عادة فلا يحنث باكل خبزها ودقيقها
والعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها
اي الاجزاء التي تضمنته هذه الحنطة للتعارف **اولا يشرب من**
الفرات فان يمينه تقع على الكرع عنده لانه الحقيقة فان من لابتداء
الغاية فتستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة وعندهما
تقع شرب ماء منسوب الى الفرات وبالاخذ بالاناء لا تنقطع هذه النسبة

فلو شرب

فلو شرب من نهر منشعب منها لم يحنث فان في الاساس كرع في الماء
اذا ادخل فيه اكارعه للشرب واصله للدابة ثم قيل للانسان كرع
في الماء اذا شرب بفيه كذا في التقرير وظاهره انه في الانسان الشرب
بفيه سواء ادخل اكارعه اولا وفي الظهيرية خلافه كما اوضحناه
في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية اما اذا نوى فهو على
ما نوى من حقيقة او مجاز **وهذا** اي الاختلاف في تقديم الحقيقة
المستعملة او المجاز المتعارف **بناء على** اصل اخر مختلف فيه وهو **ان**
الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة انما هو **في التكلم عنده**
بمعنى ان التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا ثم يثبت
الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستعارة لا خلفا عن حكم الحقيقة
وعندهما الخلفية **في الحكم** اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
~~الحقيقة~~ المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي
يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا والتحقيق
ان هذا ابني لاثبات البنوة خلف عن هذا ابني لاثبات الحرية في حكمه وما ذكروه
من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك بالحاصل وتوضيح للمقصود فانه لا نزاع
ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز كما في التلويح فالحاصل
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي
بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث لو امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور في استدلالهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من

العدم الى الوجود اولى واستدل لهما فى التوضيح بما يلايم كلام اهل العربية
من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان
الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف
على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث
يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى
لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى
كلام الله تعالى كذا فى التلويح **ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابنى** عنده يعتق واختلف فى معنى كونه خلفا
فى حق التكلم عنده فقال بعضهم ان هذا ابنى اذا اريد به الحرية
خلف هذا حر وبعضهم فسروه بان هذا حر من حين ملك اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى
مفيد للغرض لكن الثانى اليق وتمامه فى التوضيح وعندهما لا يعتق
لعدم امكان المعنى الحقيقى وقد مر دليل كل من القولين وفى التنقيح
انه على قوله لما تم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو
عتقه من حين ملكه فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه
متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم
بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع
اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع
له انتهى وبه علم انه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا **ثم اعلم**
انه اذا عتق عنده هل له ام ولد فلابى حنيفة فى وجه اعتاقه طريقان
احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه يحتمل
الاقرار والثانى انه لانشاء التحرير فلا يثبت فى حق الام لانه ليس
فى وسعه اثبات امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل فلا يثبت

بدونه

بدونه وصحح فى التقرير الطريق الاول فتصير ام ولد لما ذكر فى الاكراه اذا
اكره ان يقول هذا ابنى لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق
لا صحة التحرير ابتداء وقيد بكونه اكبر لانه لو كان مثله يولد لمثله
سنا وهو معروف النسب من غيره عتق اتفاقا عملا بحقيقته
دون مجازه لانه ممكن فان النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من
عمرو فيكون المقر صادقا فى حق نفسه فتثبت احكام النسب
فى حقه وتصير امه ام ولد له وحاصله ان النسب لما كان ممكن
الثبوت منه فى الباطن يجعل كانه ثابت منه وله لوازم كالحرية
وامومية الولد وقطع النسب عن الغير فتثبت لوازمه الا ما
تحقق فيه المانع وهو الاخير ثم **اعلم** ان المصنف جعل اختلافهم
فى الاصل السابق مبنيا على اختلافهم فى جهة الخلفية للمجاز نظرا
الى ان الخلفية لما كانت عنده فى التكلم اعتبر لغو الحقيقة
وان قل استعمالا ولما كانت عندهما فى الحكم اعتبر فى الحكم الاكثر
استعمالا واورده فى التحرير بعدم البناء على هذا الاصل لان الغرض يتعلق
بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لاحدهما الدليل والمبنى صلوح
غلبة الاستعمال دليلا فاثبتاه ونفاه **وقد تتعذر الحقيقة
والمجاز معا اذا كان الحكم** اى لازم المعنى الحقيقى اذ المعنى الحقيقى
لا يكون حكما بل هو اثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فينتفى المعنيان جميعا كذا قرره يحيى السيرامى **ممتنعا** لان الكلام
وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل **كما فى قوله
لامراته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله
او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا** اى سواء اصر على
هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت قيد بالحرمة

لانه يفرق بينهما اذا اصر عليه لا لثبوت الحرمة لانه بالاصرار صار ظالما لمنع حقها
في الجماع لانه تمتنع عن وطيها عند الاصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه
بالتفريق كما في الجب والعنة والظاهر ان التفريق طلاق واستشكل
السبرامي التفريق اذ حصل الوطي مرة وفي الايلاء الفرقة بحكم الشرع لا
بتفريق القاضي انتهى والحق انه لا تفريق بينهما كما صرح به في الخانية
والبزازية وقيد بقوله وهي معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة
وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وان اقرت انها بنته يثبت النسب
وان كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا في البزازية وقيد بالاقتصار على
قوله هذه بنتي لانه لو زاد عليه رضاعا فانه قال اخطات او نسيت
لم يفرق وان اصر عليه بان قال قولي حق فرق وحكمه قبل النكاح كذلك
واقراره بانها امه او اخته كذلك واقرارها بانه ابنها رضاعا ليس
بمعتبر وان اصرت عليه لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في
جميع الوجوه كذا في البزازية وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين
في مسئلة الكتاب ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع لملك به
كما في العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف لملك
ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر منه سنا مجازا عن ذلك
واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية
فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل
وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا
الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي
هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح
منه اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح واورد عليه ان غاية الامر المنافاة
بين

بين الحرمتين واستعارة المنافي للمنافي جائزة كما في قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون سمى الحي ميتا واجيب بان ذلك انما يجوز بالمجاورة لا بالاتصال
المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات لان الاتصال المعنوي فيها بالنظر الى المعنى
المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا المجاورة هنا كذلك
لان الاتصال الصوري في الشرعيات بالعلية او السببية واحد المتنافيين
لا يكون سببا للاخر ولا علة له كذا في التقرير وتعقبهم في التحرير بانه
ثبوت التحريم كما للنسب لا يبعد ثبوته من الغير لانه لا يمنعه في نفس
الامر من الزوج فانه مما يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم به كما في عتق
المنسوب الممكن انتهى والحقيقة تترك بدلالة العادة شروع
في بيان قرينة المجاز فانه لا بد له من قرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان
او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول كذا في التلويح والعادة
عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند
الطباع السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم
والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة والعرفية
الشرعية عنده ذكره الهندي وقد جمع فخر الاسلام بين الاستعمال
والعادة نظرا الى ان الاستعمال راجع الى القول والعادة راجعة
الى الفعل كالنذر بالصلاة والحج فان حقيقة الصلاة الدعاء وصارت
في العرف اسما لعبادة مخصوصة فانصرف النذر اليها لانه مجازه
بتعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسما لعبادة خاصة مجازا كذا
ذكر فخر الاسلام وظاهره ان استعمال الصلاة والحج في العبادة المخصوصة
فظن صاحب البديع انه مجاز شرعي وليس كذلك لانه لا خلاف
ان المستعملة لاهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ما علم بلا قرينة

وانما الخلاف في انها عرفية للفقهاء او بوضع الشارع فالجمهور على الثاني
وعليه يحمل كلام الشارع فقول فخر الاسلام الصلاة مجاز يريد مجازات لغوية
هجرت حقائقها اي معانيها الحقيقية لغة كما في التحرير في بحث الحقيقة
وفيه بحث التخصيص مسئلة العادة العرف العملي مخصص عند الحنفية
خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف اليه وهو
الوجه اما بالعرف القولي فباتفاق كالدابة على الحمار والدراهم على النقد
الغالب ومثل جمع من الحنفية لذلك بالنذر بالصلاة والحج ينصرف
الى الشرعي فقد يظن انه غير مطابق والحق صدقهما عليهما اذ وضعهم
تترك الحقيقة عاما او غيره بدلالة العادة انتهى **وبدلالة اللفظ**
في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما مثال لانبا المادة عن كمال فلا يدخل السمك
لانبائه عن الشدة بالدم وقد يدخل في العرفي لو انفرد ولم يعارضه عرف
اخر ولو عارضه الدلالة المذكورة عرف قدم العرف كذا في التحرير والحاصل
انه لا يحنث باكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ فلو وقع التعارف على
اطلاق اللحم عليه حنث به عملا بالعرف فحفظ الكلام عند عدم نية معينة
للسمك اما عندها فيحنث به كما اشار اليه في التحرير **وفي قوله كل مملوك**
لي حر يعني لا يتناول المكاتب وهو مثال اخر لانباء المادة عن الكمال لان المكاتب
ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا يدا ودخل المدبر وام الولد والمستاجر
والمستعار والمرهون والماذون ولو مديونا كما عرف في الفقه **وعكسه**
الحلف باكل الفاكهة اي عكس ما انبا عن الكمال ما انبا عن نقص كالحلف
لا ياكل فاكهة فلا يحنث بالعنب والرمان والرطب لان تركيب الفاكهة
دال على التبعية والقصور في المقصود الاصلي والزيادة فيهما وهو كونه غذا
مناف للتفكه بخلاف زيادة فالطراوة فانها غير منافية للتفكه وانما هي مكملة
لها فالحق بالنادر دلالة كالضرب والشتم الملحقين بالتافيف **وبدلالة**
سياق

سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لقيام قرينة لحقت
بالكلام اما في سياقه بالياء المثناة واما في سباقه بالباء الموحدة الا ان الاول
اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام **كقوله طلق امراتي ان كنت**
رجلا فلا يكون توكيلا لانه صار للتوبيخ بقرينة اخره ومثله ان قدرت
وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا ولو قال لي عليك الف
فقال لك علي الف ما ابعدك لم يكن اقرارا وقال محمد في السير الكبير الحربي
اذا استامن مسلما فقال له انت امن كان امانا ولو قال انت امن
ستعلم ما تلقى لم يكن امانا ولو قال انزل كان امانا ولو قال انزل ان كنت
رجلا لم يكن امانا كذا ذكره فخر الاسلام **وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم**
لا غير كما في يمين الفور وهي اليمين المؤبدة لفظا الموقتة معنى والفور في
الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة
التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن
قبل ان يسكن وحقيقته دلالة حال كما اذا خرجت فطالق عقيب تهيئها
للخروج لجت فيها لا تحنث بخروجها بعد ساعة وقول من دعي الى الغداء والله
لا اتغدى فانه يتقيد بالغداء المدعو اليه **او بدلالة محل الكلام** وهو المخبر عنه
فاذا لم يكن قابلا لما اخبر عنه تركت حقيقة الكلام وصير الى المجاز **لقوله**
عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان لان
عين فعل الجوارح لا تكون بالنية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل
المراد الحكم وهو نوعان الثواب والماثم والثاني الجواز والفساد والاول
بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضا بماء نجس
جاهلا او صلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما
اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما

الاول

اتفاقاً لم يثبت الاجزاء كذا في التنقيح وفيه كلام يعلم من التلويح وفي التحرير
لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطأ لان العرف في مثله رفع العقوبة
وللاجماع على ارادته شرعاً ولبس الضمان عقوبة بل جبر لحال
المغبون قالوا لولا الاضمار متعين ولا معين اجيب بعينه العرف
المذكور انتهى وفي التقرير ولقايل ان يمنع كون الحكم مشتركاً لفظياً
بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الاعم اذ تفسير
الحكم الاثر الثابت بالشيء وذلك عام والجواب ان ذلك انما يستقيم
ان لو كان الحكم مقولاً عليها بالتواطؤ وهو ممنوع لان الجواز والفساد
وان كان الصحيح اثرين ثابتين بالافعال موجبين لها لكن الثواب
والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى وحاصله ان المشترك
المعنوي انما كان متواطياً قابل العموم وان كان مشككاً لا يقبله
تنبيه قال في الخلاصة الريا لا يدخل الفرائض وقالوا ولو الحق الريا
لا يدخل في صوم الفريضة وصوم التطوع وفي ساير الطاعات يدخل
لقوله عليه السلام يقول الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به فتنفي
شركة الغير وهذا لم يوجد في ساير الطاعات وفي البزازية
ولا ريا في الفرايض في حق **والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم**
والخمر حقيقة عندنا لاستعماله فيما وضع له لانه اذا اضيف
الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازاً
لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي الفعل مع كون المحل قابلاً كاكل مال
الغير والثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلاً لذلك الفعل
فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل تابعاً من هذا
الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل
صالحاً له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل التوكيد
النفي

سقوط الواجب
انتهى مقيداً انه
يدخل الفرايض
في حق سقوط
الثواب وحصول
الاثم صح

النفي واما ان يجعل مجازاً فيصير مشروعاً باصله فغلط فاحش كذا ذكر
فخر الاسلام **خلافاً للبعض** وهم طايفتان طايفة قالوا ان
الاضافة مجاز ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او لحذف
المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة
هو العين وهي لا تحتملها لان الحرمة من صفات الفعل والعين ليست
بفعل وهذا هو المناسب لذكر هذه المسئلة هنا فان البعض جعلوه
مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا انه غلط فاحش لكن اعترض
على فخر الاسلام بانه قد اعترف بالمجاز لان اقامة العين مقام الفعل
ليوصف بالتحريم بدل توصيف الفعل به نوع من المجاز وقد اجيب
عنه بما حاصله كما ذكره السيرامي ان اقامة العين مقام الفعل ليست
بمعنى ان يوصف المحل بالحرمة بدلاً عن توصيف الفعل بالحرمة
كما ان استعمال لفظ الاسد في الشجاع بدلاً عن استعماله في المفترس
فيكون مجازاً بل المعنى ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن
المقصود منه افادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الاولى لانه لا
يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء اولى وبالمنع
احرى من المجاز في شيء انتهى وطايفة قالوا بالاجمال والحق ظهوره في
معين لنا الاستقراء في الخمر والامهات ولا اجمال كما في التحرير في مثله ارادة
منع الفعل المقصود منه حتى كان متبادراً من نحو حرمت الحرير والخمر
والامهات فلا اجمال قال في التحرير وادعاء فخر الاسلام وغيره من الحنفية
الحقيقة لقصد اخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعا تعارف تركيب
منع العين لاخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقاً وفيه زيادة سبب
العدول عن التعليق بالفعل الى التعليق بالعين انتهى **ويتصل بما ذكرنا**
من الحقيقة والمجاز **حروف المعاني** فانها تنقسم الى حقيقة لاستعمالها فيما

فهذا الكناية احدهما الوضع له
الا لازمه
بل يستقل لا لازمه
لا لذاته
فلا يكون صح

فيما وضعت له والى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له فان الاستعارة
التبعية تجري في الحروف كما تجري في المشتقات فان الاستعارة تقع
اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلا يستعار اولا التعليل
للتعقيب ثم بواسطتها يستعار اللام له لدوا للموت وتمامه في التلويح
وفي البديع الحرف ما لا يستقل بالمفهومية معناه اذ ذكر متعلقه شرط
دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء
بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما بخلاف لفظ الابتداء والانتهاء
وابتدا وانتهى ومعنى الافرادي الاحتراز عن نسبيه فان الفعل
والاسم ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب واما
مثل ذو وفوق وان لم يفد معناه الافرادي الا بذكر متعلقه فلا
فليس لانه شرط بل لان وضعهما للتوصل الى وصف المعلم بالجنس والى
علم خاص اقتضى ذلك انتهى ثم اعلم ان مدلول اللفظ اما لفظ كالكلمة
والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل اذ الالفاظ فانما صدقات
مدلوله الكلي او غير لفظ فاما ان لا يدل عليه الا بضميمة لو وضعه
لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف
كمن والى بخلاف الاسماء اللازمة للاضافة او يستقل بالدلالة
لعدم ذلك فاما ان لا يكون معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة
بهيئته فهو الاسم كالابتدا والانتها والكاف وعن وعلى وحينئذ
مشترك لفظي له وضع للمعنى الكلي يستعمل فيه اسما وبخصوص منه
كذلك فيستعمل فيه حرفا او يكون كالفعل كذا في التحرير وكثيرا
ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البنا
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة
والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف
حقيقتها

حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسما على
انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بنا على ان وضعها لمعان
لتميزها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي
من حروف المعاني والا من حروف المباني كذا في التلويح ثم الواو
لمطلق العطف اي الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع
استعمالها وهو بين الاسمين المختلفين كالف التثنية بين المتحدين
فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن في رجل وامراة فادخلوا واو العطف
وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلذا لا يجب
الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب
بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به لا بالقران فان كونهما من
الشعائر لا يحتمل الترتيب كذا في التنقيح ولذا اختلفوا في التعبير في
معنى الواو فجماعة بما في الكتاب وجماعة بانها لجمع المطلق بجعل
المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب ورده في المغني بانه غير
سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد انتهى واجاب
عنه الشمني بان ذكر المطلق هنا ليس للتقييد بل لبيان الاطلاق
وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك ومنه قول المتكلمين ان
الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط حيث لا يريدون
بذلك التقييد بل بيان الاطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين السبكي
ان الظاهر ان العبارتين صحيحتان وان مؤداهما واحد لان المطلق
هو الحقيقة بلا قيد عند اهل الاصول ثم قولنا مطلق الجمع معناه
مطلق من الجمع وان لان الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع فقولنا
مطلق الجمع كذلك لان التقييد بالاضافة والصفة سواء الى آخره وعبارة

التحريم الواو للجمع فقط وهي الاولى وفسر في التلويح مطلق العطف
بجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في
حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد عمرو وفسره
في المغني بانها تعطف الشي على مصاحبة نحو فانجيناه واصحاب
السفينة وعلى سابقه نحو ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه
نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك فعلى هذا اذا قيل
قام زيد وعمرو واحتمل ثلاثة معان انتهى من غير تعرض لمقارنة
اي الاجتماع في الزمان كما نسب الى ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب
اي تاخر ما بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نسب الى ابي حنيفة
استدلالا بقوله بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في المسئلة
الاتية وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة جواب عن
ما استدل به من زعم انها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما
لانها لو لم تكن للترتيب عنده لو قعت جملة كما تعلقت ولو لم تكن
للمقارنة عندهما لوقع الاولى ولغى ما بعدها لان موجب هذا الكلام
الافتراق اي الانفصال في التعلق بالشرط فيلزم التعاقب في الوقوع
فلا يتغير بالواو لانه لا يتعرض للقران وتوضيحه ان تعليق الاجزية
بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستغنية عما بعدها يحصل بها التعليق بالشرط وقوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق
الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا
تصادف

تصادف الثانية والثالثة المحل فتبين باتحاد الشرط لانه لو كرره يقع
الثلاث بالدخول لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم
الشرط لانه لو اخره وقع الثلاث فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه
اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون تعقبه
تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع كذا في التلويح وقالا
موجبه الاجتماع لان الثاني جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك
الكامل فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لنفس كاملة
فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الاولى به بغير واسطة فنزلت
الثانية والثالثة عن نزول الاولى فصار كتكرار الشرط فلا يتغير
بالواو وحاصله ان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا ورجح
في الاسرار قولهما ولذا اورده المصنف جرا تبعا لفخر الاسلام واورد
عليه على قوله اشكالا لانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك
لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ موجب تفرق
ازمنة الوقوع كثم ولم توجد وبان المعلق ليس طلاقا في الحال بل له
صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا
يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة
لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة
جواب عن ما توهم انها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة
لان الاولى وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولاية للزوجات
لعدم المحل المتصرف اذ لا تتوقف لعدم الشرط لا لان الواو للترتيب وما
ذكره المصنف قول ابي يوسف وما روي عن محمد من انه انما يقع عند
الفراغ من الاخير محمول على العلم به لتجويز الحاق المغير والا لم تقع الطلقة

فيتم الكلام لانه بلا دليل كذا في البحر وفي فتح القدير ولا يخفى ان
النظر الى تعليل محمد يجوز ان يحقق مقتضى تعقيد ان المراد تأخر
ظهور وقت الوقوع فان مقتضاه انما هو انه اذا لحق تبين عدم
الوقوع واذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالاول وهذا لا
ينفيه ابو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما انتهى وفيه نظر لانه حينئذ
لا ثمرة له وقد ذكر في السراج الوهاج ان فائدته تظهر في الموت
انتهى واذا زوج فضولي امتين من رجل بغير اذن مولاها
وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه
يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت
هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه وهذا يدل على ان الواو
عندنا للترتيب اذ لو لم يكن له لكان بمنزلة اعتقهما وحكمه ان
يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لان المسألة مفروضة فيما اذا
كان النكاح برضى الامتين فالتوقف انما كان لمانع وهو حق المولى وقد
زال بالاعتاق فاشار الى منع الدلالة بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فان
نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الامة محلا
للنكاح وحاصله ان بطلانه لفوت المحلية لا لكونها للترتيب
واورد ان قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة لا يتناول الا
النافذ والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص الا بالقول بجواز
الجمع في مقام النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي وهو مردود
لان النكاح المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف
من افراد الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع اصلا كما لا يخفى وقد قيد المصنف
وضع المسألة بكونه بغير اذن الزوج ايضا تبعا لفخر الاسلام وهو
تابع

تابع لقاضيخان في جامعه وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعا
لشمس الائمة وهو الحق لان هذا الحكم المذكور لا يحتاج اليه مع انه يحتاج
في تصويره الى ان يقبل عنه فضولي آخر لان الفضولي الواحد لا يتولى
طرفي النكاح عندهما خلافا لابي يوسف سواء تكلم بكلامين او بكلام
واحد وهو الحق تبعا لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية واما التقييد
بالاتصال فهو لكون المسألة محل التوهم بان الواو للترتيب وان كان
الحكم مع الانفصال كذلك واطلق فشمل ما اذا كان النكاح بعقد او بعقدين
والمولى واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضى الزوج فهو خارج
عن محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم ان نكاح من تأخر
عتقها باطل باعتاق الاولى وان كان بغير رضى الزوج فالنكاحان
على حالهما فايهما اجاز جاز وان اجازهما جاز نكاح المتقدمة الاولى فقط
واذا زوج رجلا اختين في عقدتين احترازا عما اذا زوجهما
له في عقد فانه غير منعقد بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال
اجزت هذه وهذه بطلا اي العقدان كما لو قال اجزتهما للجمع بين
الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه
ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الاخرى بطل نكاح الثانية اي
بطل العقد الثاني لعدم المحلية لها ما دامت اختها في نكاحه وبطلانهما
في الاول موهم انه لكون الواو للمقارنة فازاله بقوله لان صدر
الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط
والاستثناء وبيانه ان صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه
لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء
ولا يرد عليه ان ذلك موجود فيما اذا اجازهما متفرقا لان شرط
المغير الوصل كما في التقرير بخلاف مسألة الامتين لان عتق الثانية ان انضم

الى الاولى لم يعتبر نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد فاختلاف الجواب
في مسئلة الاختين والامتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافا
للبعض كما في التقرير واورد في التحرير اشكالا على مسئلة الاختين لان
لقائل ان يقول لم لم يفسد لها في الدفعي كزوجتها واجزتها لا المرتب
لفظا لانه فرع التوقف ولا موجب له فيصح الاول دون الثاني كما لو
كان مفصولا انتهى وترك المصنف مسئلة اخرى اوردت مع مسئلة
الاختين وجوابهما واحد وهي عتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة
اذا قال من ملك ابوه عنهم فقط اعتق ابي في مرضه هذا وهذا
وهذا منفصلا وانما كان كذلك للتوقف فلعله من كمال العتق الى
تجزء عند الامام ومن براءة الى شغل عندهما الكل **وقد تكون الواو للحال**
مجازا لصحة الجمع بين الحال وصاحبه ولو اخره عن عطف الجملة
لكان اولى لانه حقيقة فيه واما في الحال فمجاز كما في البديع والتحرير
وقد اختلفت فروع هذا الاصل بالواو في اد الي الفا وانت حر للحال
وانت طالق وانت تصلين او مصلية او مريضة لا يتقيد الطلاق
فتكون لعطف الجملة ويحتمل الحال بالنية وخرج هذا لما ذكروا عليه
في البز بالعطف لان كلا منهما انشاء ولان الاخذ ليس حال العمل
فلا تتقيد به مطلقا واختلفوا في طلقني ولك الف كما سياتي والضابط
كما في البديع لاعتبار الصلاحية وعدمها فان تعين الطلاق بمعنى
الحال تقيد والا فان احتمل فالمعتبر النية والا كانت لعطف الجملة **كقوله**
لعبده اد الي الفا وانت حر فان العطف متعذر لكمال الانقطاع
للفهم فكانت للحال فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون
العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي
يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة

على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اجيئني وانت راكب
الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم
مضمون الحال على العامل فكونها قيدا له وشرطا وحينئذ تلزم الحرية
قبل الاداء فاجاب عنها انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي
الفا او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا او الحال وصف
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء كذا في
التلويح **وقد تكون الواو لعطف الجملة** وحاصله كما في التحرير ان الواو
اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها فانما توجب الشركة في مجرد
الثبوت واحتمال كونه من جوهر اللفظ فيهما يبطله ظهور احتمال
الاضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا وقعت واحدة
على الثانية في هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وان كان المعطوف عليه
لها محل من الاعراب فان الواو تشرك المعطوفة في موقعها من
خبر او جزاء فخبر وجزاء كان دخلت فانت طالق وعبدي حر يتعلق
العتق ايضا لا بمصادف نحو وضرتك طالق فانه عطف على جملة
الشرط لا الجزاء فيتنجز طلاق الضرة واما اعتبار قيود الاولى في الثانية
فموقوف على القرائن لا على الواو وان عطفت الواو جملة ناقصة وهي
المفتقرة في تمامها الى ما تمت به الاولى فهو عطف المفرد فانتسب
الى عين ما نسب للاول بعينه ما امكن ففي قوله ان دخلت فطالق
وطالق تعلق به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط
وعلمت ان لا ضرر عليهما في القول باتحاد الشرط وما تقدم لهما تنظير لكنه
استدلال لاستقلالهما سواه فتفريع كل ما خلفت فطالق لا قال لي
ان دخلت فطالق وطالق على القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول

باتحاد الشرط لما بين واحدة وعلى القول بالتعدد يتبين انه تطلق ثنتين
نفو بيع غير صحيح لكونه على غير خلافية بل ولو فرض الخلاف كان كذلك
وفيما لا يمكن الانتساب الى عين الاول بتعدد المثل كجا زيد وعمرو بنا
على اعتبار تشخص المجي وان كان العامل بكليته ينصب عليهما معًا لان
هذا تقرير حقيقة المعنى انتهى فلا يجب به المشاركة في الخبر قد
علمت ان محله ما اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها او على ما لها
محل وامكن جمعها بلفظ واحد كطلاق المرة فانه يمكن جمعها بان يقال
ان دخلت فانتما طالقتان ثلاثا بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع
طلاق المراة بلفظ واحد كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق
تطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم افتقارها اليها فيه
يكون الثانية تامة اذ لو كانت ناقصة كان لو اقتصر على قوله وهذه
فانها تشارك الاولى

صح صح صح

وكذا في قولها طلقني ولك الف حتى لا يجب شي عند ابي حنيفة في
لعطف الجملة عنه لا للحال تفريعا للعطف الحقيقي للواو والمعاوضة
لا تصلح صارفا للعطف لانها ليست لازمة في الطلاق او في التحرير
والوجه انها للاستينا فهذه او غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال
لجواز مجاز اخر ترجح بان الاصل براءة الذمة وعدم الزام المال بلا
معين بخلاف احمله ولك درهم فانها للحال الاتفاق للزوم المعاوضة
في الاجارة وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا لتعذر العطف
بالانقطاع للزوم عطف الاسمية على الفعلية ولتم المعاوضة ثم
لتعلم ان المصنف ذكر للواو معنا حقيقيا وهو العطف ومجازيا
وهو الحال وفي المغني لابن هشام انتهى مجموع ما ذكر من اقسامها الى احد
عشر

عشر الاول العاطفة والثاني والثالث واوان يرتفع ما بعدها
احدهما واو الاستيناف نحو لنبين لكم ونقر في الارحام والثانية واو
الحال الداخلة على الجملة الاسمية الرابع والخامس واوان ينتصب ما
بعدها وهما واو المفعول معه كسرت والنيل والواو الداخلة على المضارع
المنصوب لعطفه على اسم صريح او مؤول الحق انها واو العطف
السادس والسابع واوان يجر ما بعدهما وهما واو القسم وواو رب
كقوله وليل كموج البحر والصحيح انها واو العطف وان الجر برب محذوفة
الثامن الواو الزائدة نحو حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بدليل الاية
الاخرى والتاسع واو الثمانية والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف
بها لتاكيد لصوقها بموصوفها وافادة ان اتصافه بها امر ثابت وهذه
الواو اثبتها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو وعسى
ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم الحادي عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال
قاموا انتهى والفا للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف
عليه بزمان وان لطف يعني انها للترتيب بلا مهلة كما في التحرير
وفي المغني ان الفاء العاطفة تفيد ثلاثة اشيا احدها الترتيب وهو نوعان
معنوي كما في قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضا
فغسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه الثاني التعقيب وهو في
كل شي بحسبه الا ترى انه يقال تزوج زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا
مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة الثالث السببية وذلك امر
غالب في العاطف جملة او صفة فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه
والثاني نحو لآكلون من شجر من زقوم انتهى فمالئون منها البطون فشاربون
عليه من الحميم انتهى واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فلو

دخلتهما بعد الاولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الاولى لم تطلق
وفي التحرير وتدخل الاجزية ثبات غير الملموسة بواحدة في طالق فطالق
وتستعمل في احكام العلل مجازا لان الاحكام مترتبة على العلل بالذات
فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه ان العلة مقارنة للمعلول
على الصحيح كما في التقرير **فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر**
فهو حر انه قبول للبيع فيعتق العبد كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فقيد بالفاء لانه لا يكون قبولا بالواو وبدون
حرف فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وفي التنقيح ولو
قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا
هو لا يكفيه يضمن كما لو قال اذن كما في فاقطعه بخلاف قوله اقطعه انتهى و~~من هذا~~
~~القبيل~~ و مثل الفاء اذا قال اقطعه اذا كما في الفصولين ومن هذا القبيل ما
الشافعي ذاهب على التجوز بجامع ترتب ما ذكرت علة الذاهب له وقوله
عليه السلام فيشتريه فيعتقه لان العتق معلول معلوله اي فيشتريه
فيعتق بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول في الوجود
ولا نحو سقاه فارواه كذا في التحرير **وتدخل الفاء على العلل اذا كانت**
مما تدوم اي تبقى لان الاصل ان لا تدخل على العلل لامتناع تاخرها
عن المعلول لكن اذا كانت العلة مما تدوم تكون متاخرة عن ابتداء الحكم فتفيد
معنى المتاخر فتكون مستعملة في موضوعها من وجه كقولك لمن هو
في شدة وقد ظهر امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد تحوت
باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتداء الابتشار وفي التحرير وتدخل
العلل كثيرا لدوامها فتتاخر في البقاء او باعتبار انها معلولة الخارج
للمعلول ومن الاول الثاني ابشر فقد اتاك الغوث ومناد اذا فانت حر
وانزل فانت امن ومن الثاني زملوهم بدمائهم فانهم يبعثون انتهى **كقوله**
اد

كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق للحال ولا
يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا فعلا مضارعا
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك
اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك
ولا يقال ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية
تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل بالاولى لان مدلول الجملة
الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لان اشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم
تجعل الاسمية بطريق الاولى كذا في التوضيح **وتستعار بمعنى الواو**
كما في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لمشاركة الفا
الواو في نفس العطف وتعذرت الحقيقة لانها للوصل والتعقيب
وهو لا يتحقق في الاعيان بل في الافعال فيصرف الترتيب الى الوجوب
دون الواجب فكانه وجب درهم وبعد درهم اخر **وثم للتراخي** اي
لتراخي مدلولها عما قبلها معتدا بادنى زمان ولازمه الترتيب وقد
جمع بينهما في التنقيح فقال للترتيب مع التراخي وفي المغني انها مفيدة
لثلاثة الترتيب والتراخي والتشريك في الحكم **بمنزلة ما لو سكت**
ثم استانف يعني ان التراخي عند الامام في التكلم والحكم يحصل كمال
التراخي اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه **وعندهما**
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لانها للعطف ولا عطف مع الانفصال
حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان

دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال واليوم تعلقه بالشرط كانه قال
انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغوا
ما بعده لعدم المحل ولم يتوقف اول الكلام على اخره لعدم الاتصال ولو قدم
الشرط تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم الاتصال بالاول ولغي
الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع
وقالا يتعلق جميعا مطلقا سواء قدمه او اخره مدخولا بها او لا وينزلن
على الترتيب عند وجود الشرط فان كانت مدخولا بها وقع الثلاث والا وقعت
واحدة فقط بغير المدخولة لانه في المدخولة اذا اخر الشرط تنجز الطلقتان
وتعلق الثالث وان قدمه تعلق الاول ووقع ما بعده ورجح في التحرير
اصلهما بان التراخي في الحكم فقط لان اعتباره كانه سكت بلا موجب
وما خبر دليلا على ثبوت تراخي حكم الانشاء عنها اذ هي لا تتاخر فلزم
الحكم على اللغة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم ففي محل تراخي حكمه
وهو في الاضافة والتعليق فقط دون عطفه بثم للقطع بوقوع خلو المحل
الثلاث بمجرد التكلم بها معطوفة بها في قوله انت طالق ثم طالق من
غير خلو زمان عن الحرمة بعدها وعند حكمنا بانها في ذلك مستعار
لمعنى الفاء اجماعا فلا اثر الا في التعقيب يظهر في تعليقها بغير المدخول بها
بواحدة عند الشرط وما قيل هي للتراخي فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع
اذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ في الانشاء ومعنا في الخبر وكذا في الجماد وموهم
خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين امنوا يأول بترتيب الاستمرار انتهى
وفي قوله عليه السلام من على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر حلف
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير ثم بمعنى الواو عملا بالرواية
الاخرى وهي قوله فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجرا الامر
على

على حقيقته وحاصله ان رواية تاخير ثم ليكفر حقيقته لان وجوب
الكفارة انما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع
بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازا عن الواو كما قال الشافعي للزم ارتكاب
مجازين حمل الامر للاباحة والمطلق وارادة المقيد لان تعجيل التكفير بالصوم
غير جائز عنده وفيما ذهبنا اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى كذا افاد
في التحرير وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على التدارك اي
جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليها
لا صارت نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا
لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط لان الاخبار بما كان
ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط كذا في التلويح والحق انها في المغني انها
للاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب اما الابطال نحو وقالوا
اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ونحو ام يقولون به جنة بل
جاءهم بالحق واما الانتقال من غرض الى اخر ووهم ابن مالك اذ زعم انها لا تقع
في التنزيل الا على هذا الوجه ومثاله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى
بل تؤثرون الحيوة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان تلاها
مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا
وقام زيد بل عمرو فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء واثبات
الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته
وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقم زيد بل عمرو انتهى
واعتمده في التحرير وخالفه المحقق الرضي بان الظاهر انها تجعل ما قبلها في حكم
المسكوت عنه في الوجهين لا بعد وتمامه فيه وكذا بالمغني عن ترجمة
لابن مالك بان الاضراب في الايتين انما هو عن الاخبار عنهم بما ذكروه وهو

صدق لا يمكن ابطاله فهو للانتقال وليس للاضراب عن المعطوف عليه الحكم متعينا
ليتعين كونه للابطال **فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك ابطال الاول فيقعان**
اي الاول وهو الواحدة والثاني وهو الثنتان قيد بالموطوءة لانه لو قال ذلك
لغيرها وقعت واحدة بالاول لانه لا يملك ابطاله ولغى الثاني لعدم المحل بخلاف
التعليق وهو قوله لغيرها ان دخلت الدار فانت واحدة بل ثنتين فانه
يقع قصدا ابطال الاول وافراد الثاني بالشرط مقام الاول ولا يملك الاول الثلاث
ولا يملك الثاني فيتعلق بشرط اخر فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة
الاول كما قلنا كذا في التنقيح وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو
فيتعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور في بل وبعين الشرط
الاول في الواو وتعقبه في التلويح انه فرق بمجرد دليل كيف وقد تقرر
ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامله
فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله
لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق
انتهى وقد اشار اليها في التحرير الى جوابه بانه كتعدد بشرط اخر لا بتعدد
شرط اخر للعجز عن ابطال الاول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى وقيد
بكون الطلاق انشاء لانه لو قال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين فانه يقع ثنتان
لانه اخبار كما في البديع وقيد بالانشاء لانه في الاقرار بخلافه وهو ما افاده
بقوله **بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان** فانه يلزمه الالفان
لان الاخبار يحتمل التدارك وهو كلمة بل والمراد بها نفي انفراده في اقراره
ابطاله اصلا كعمر سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب

الكذب فقد ظهر الفرق فيما سوى الاقرار على الانشاء ثم اعلم
انه ليس المراد انه في الاقرار يلزمه ما بعد بل فقط وانما المسئلة
على وجهين احدهما ان يكون جنس المال متحدا والثاني ان يكون مختلفا
فان كان متحدا فانه يلزمه افضل المالين سواء كان ما بعد بل هو
الافضل او ما قبلها وسواء كان الفضل في الذات او في الصفة فلذا
قال في المبسوط اذا اقر لفلان بالف درهم لا بل بخمسمائة فعليه
الف وكذا لو قال خمسمائة بل الف ولو قال عشرة دراهم بيض لا
بل سود او قال لا بل بيض او قال جيد لا بل ردي او ردي لا بل جيد
فعليه افضلهما انتهى وان كان مختلفا فعليه المالان لان الغلط لا
في الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الاول باطل والتزامه الثاني صحيح
فلو قال له درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال له علي كر حنطة
لا بل كر شعير لزمه الكران كذا في المبسوط ايضا واما في الحدود ففي
غاية البيان لو قال لاخر يا زاني فقال لا بل انت فانهما قاذفان واما
في السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير
يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة اذا ادعى المقر له المالين ولو قال
سرقت مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتي درهم
لا بل مائة لم يقطع وضمن المائة انتهى **ولكن للاستدراك** اي
التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء
على مخالطة وملابسة بينهما كذا في التلويح وفسره في التحرير بمخالفة
حكم ما بعدها لما قبلها فقط ضدا او نقيضا وخلافا نحو ما هو ابيض
لكنه اسود واما هذا ساكن لكنه متحرك وما زيد قاعدا لكنه شارب
على الترتيب اطلق لكن فشمل الخفيفة والثقيلة كما صرح به

في التلويح والتحرير فاذا ولي الخفيفة جملة فحرف ابتداء و مفرد فعاطفة
وشرطه تقدم نفي او نهي ولو ثبت كل ما بعدها كقام زيد لكن عمرو لم
يقم ولا شك في توكيدها في لو جاءا كرمته لكنه لم يجيء ولم تخص الامثلة
بالعاطفة اذ لا فرق وفرقهم بينهما وبين بل بان بل توجب نفي الاول واثبا
الثاني بخلاف لكن مبني على انه للابطال لا جعله كالمسكوت وعلى قول
المحققين يفرق بافادتها معنى المسكوت عنه كما بخلاف لكن انتهى
بعد النفي خاصة بيان لشرطها وقد علمت ان محله اذا وليها مفرد
وان النهي كالنفي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر
في المغني انك اذا قلت قام زيد ثم جئت بلكن جعلتها حرف
ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم واجاز الكوفيون لكن عمرو
على العطف وليس بمسموع وفيه انها شرطها ان لا تقترن بالواو
قاله الفارسي واكثر النحويين واختلف في نحو ما قام زيد ولكن عمرو على
اربعة اقوال منها ما اختاره ابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة
جملة حذف بعضها على جملة صرح بجميعها فالتقدير في نحو ما
قام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو لان الواو لا تعطف مفردا على مفرد
مخالف له في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز
تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الى اخره **غير ان العطف بها**
اي بلكن **انما يصح عند اتساق الكلام** اي انتظامه وارتباطه
والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها بان يكون المذكور
بعدها مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه
او يكون فيه تداركا لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو
الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن ومنه قول المقر له بعين ما كان
لي قط لكن لفلان يحتمل رد الاقرار فلا يثبت له التحويل وهو قوله

ثم الاقرار به فاعتبر التحويل موصولا لكلام العاقل عن الالغاء فيكون النفي مجازا ونفيه
حقيقة اي استقر لي وهو له فهو مغير للظاهر فصح موصولا لا غير فثبت
النفي مع الاثبات للتوقف لمغير في اخره ومنه ادعى دارا على اخر ببينة
فقضي فقال ما كانت لي لكن لزيد موصولا فقال زيد باعنيها بعد القضاء
فهي لزيد لثبوته مقارنا للنفي للوصل والتوقف وتكذب بينته بشهوده
حكمه متاخر عنه فقد اتلفها على المقضي عليه بعد سبق الاقرار فعليه
قيمتها ثم اعلم ان شرط عطفها الذي هو الاتساق عدم اتحاد محل
والاثبات وانه الاصل وانه يحمل عليه ما امكن كما قدمناه فتفرع
عليه انه لو قال لرجل له علي مائة قرضا فقال لا لكن غصب فانه يصح
لصرف النفي الى السبب وان اتحد محل النفي والاثبات فانما لا يكون
للعطف وهو المفاد بقوله **والا فهو مستانف كالامة اذا**
تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى **لا اجيز**
النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه يعني نفاذ
شرط كونها عاطفة لاتحاد محل النفي والاثبات والمهر تابع في النكاح لا
يوجب تعدده تعدد الاصل فبطل لعدم توقفه للتجزي نصا وما بعد
لكن انشاء عقد اخر بقدر اخر كذا في التحرير وظاهره ان الزوج لو قبل
بعد ما انعقد النكاح الثاني وهو متوقف على ان النكاح ينعقد بلفظين
احدها اجزت النكاح وظاهر ما في التوضيح بخلافه فانه قال فيكون اجازة
للنكاح اخر بمهر مائتان وقيد باقتصاره على اصل النكاح لانه لو قال
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فانه صحيح لان التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح
كذا في التحرير وعزاه في التلويح الى قاضي خان قال وهو الموافق لما تقرر
انه عندهم من النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد نفي تقييد الحكم بذلك

القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته متقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف فهو كذلك النكاح المقيد بثمانية فاذا بطل لم يبق شي حتى ينعقد بما ثبت قلنا هو نكاح متعدد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل انتهى وبهذا ظهر ان ما في المغنى للخبازي من تصوير المسئلة التي فيما لكن للاشتراك لا للعطف بقوله لا اجيز النكاح بما يتوقف لكن اجيزه بمائة وتحسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامي انه غلط **واو لاحد المذكورين** فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت حكم ما قبلها ظاهرا لاحد المذكورين منه ومما بعدها وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وذكر المحقق الرضي ان او ليست الا لاحد الشيئين في كل موضع وانما استفيدت الاباحة في قوله تعلم اما الفقه او النحو من ما قبل العاطفة وما بعدها لان تعلم العلم خير فدلالة او في الاباحة والتخيير والشك والابهام والتفصيل على معنى احد الشيئين والاشياء على السواء وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل او بل من قبل اشياء اخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده الى التفصيل والابهام والتفصيل من حيث قصد الى ذلك والاباحة من حيث كون الجمع يحصل له فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك واما في سائر اقسام الطلب ● فلا يعرض فيه شي من المعاني المذكورة والاستفهام نحو ازيد عندك ام عمرو واما التمني نحو ليت لي فرسا او حمارا فالظاهر فيه الجمع اذ [illegible] ان من تمنى احدهما لا يكره حصولهما معا واما التخصيص نحو هلا تتعلم الفقه او النحو وهلا تضرب زيدا او عمروا والعرض الا تشتغل النحو او الفقه او الا تضرب زيدا او عمروا فكالامر في احتمال الاباحة والتخيير بحسب القرينة انتهى وبهذا ضعف قول [illegible] انها موضوعة في الخبر للشك وهو وان رجحه في التلويح فالاصح خلافه وفي المغنى التحقيق

ان

ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء وهو الذي يقوله المتقدمون وقد تخرج الى معنى بل والى معنى الواو واما بقية المعاني فمستفادة من غيرها انتهى **وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر** لان او لاحد الشيئين قيد به لانه لو قال هذا حر وهذا او هذا بالواو في الثالث وبأو في الثاني فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين احدهما انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه **والمثنى لقوله** لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فتقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري كذا في التوضيح وتبعه كلام في التلويح والفرع مذكور في البدائع كما في التوضيح فكان هو المذهب ولو قال هذا حر او هذا وهذا باو في الاخيرين عتق الاول ويخير بالبيان في الاخيرين وكذا في الطلاق كذا في البدائع **وهذا الكلام انشاء** للحرية شرعا كالصيغة في المعين لما علم ان الصيغة انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة فيبدل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **يحتمل الخبر** باصل وضعه كما قلناه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا لا يعتق العبد كذا في التوضيح **فاوجب التخيير** بان

يوقع العتق على أيهما شاء نظرا إلى أنه إنشاء على احتمال أنه أي اختيار المولى العتق
في أحدهما بيان أي إظهار لما في الواقع حتى لا يكون له أن يعين في غير من
قصده أولا وجعل البيان إنشاء من وجه حتى يشترط صلاحية المحل
حينئذ فلا يصح البيان في الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحي والباقي في
الملك وإظهارا من وجه فيجبر على البيان فإنه لا جبر في الإنشاء بخلاف
الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول وجبت يجبر على البيان وإذا دخلت
كلمة أو في الوكالة بأن قال وكلت هذا أو هذا يصح التوكيل وأيهما
تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن
يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل كذا في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما فهو
تسوية ملحق بالإباحة خارج للعلم بأنه يرتضي بهما أرضى بخلاف بع ذا
أو ذا لتعذر الجمع لا لانتفائه كذا في التحرير بخلاف البيع كما إذا قال بعتك
هذا أو هذا والإجارة كما إذا قال آجرتك هذا أو هذا فإن كلا منهما غير
صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والإجارة إلا أن يكون من له الخيار
معلوما في اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانا كما قدمناه في بحث
التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين وفي المهر كذلك عندهما
أن صح التخيير يعني المهر كالتوكيل يصح مع أو إن كان التخيير مفيدا لاختلاف
المالين حلولا وأجلا أو جنسا فيكون الخيار للزوج يعطي بأيهما شاء وفي
النقدين يجب الأقل إذا لم يكن التخيير مفيدا تعين الأقل كما لا فائدة
والوصية والخلع والعتق فإن النقدان مثلا الأقل وعنده يجب مهر
المثل لبطلان التسمية لأنه جهالة لا حاجة إلى تحملها إذ كان له موجب
أصلي وهو مهر المثل وقد أجاب عنه لهما في التحرير بأن لزوم الموجب الأصلي
عند عدم تسمية ممكنة وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا عملا
بكلمة أو خلافا للبعض فإنهم حكموا بوجوب جميع خصالها ويسقط بالبعض

وفي المحيط لو قال أصبغ هذا الثوب بدرهم أو درهمين يلزم ما زاد الصبغ فيه انتهى

ظا

[illegible]

ظنا منهم بأن صحة التكليف تنافي التخيير وهو فوا منهم بلا موجب لأن
صحة التكليف بإمكان الامتثال وهو ثابت لأنه يفعل أحدها وأو
في قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا للتخيير أي تخيير الإمام بين
كل نوع وعندنا هي مجاز عن بل للعارف لها عن حقيقتها وهو أنها
أجزية لمقابلة جنايات لتصور المحاربة بصور أخذ وقتل وجمع بينهما
وإخافة فذكرها متضمن ذكرها ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر
في التوزيع وأيضا مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ وقلبه ينبو عن
قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة مثلها أي بل يصلبوا إذا اتفقت
المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من
خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا أخافوا الطريق
على أنه ورد في الحديث على أنه على هذا المثال كما في التنقيح وهو وإن ضعف
فإنه لا ينفي الصحة في الواقع لموافقته للأصول ظاهر في صحته كما في التحرير
ولم يذكر المصنف تخيير الإمام فيما إذا قتلوا وأخذوا المال وهو ثابت عند
الإمام فعنده إن شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لأن
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد كذا في التنقيح وقالا إذا قال لعبده
ودابته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين أعم من كل
منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص وذلك الواحد الأعم
الذي يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق أي غير صالح له وإنما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق
إنما هو على ما يصدق أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط أنه يعتق بالنية كذا في التلويح وعنده هو
كذلك أي أنه لأحد الشيئين غير عين وإن غير المعين ليس بمحل لكن على

قا

احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل
الذي هو المجاز اولى من الاهدار عند تعذر العمل بالحقيقة فجعل ما وضع
لحقيقته وهو الواحد المبهم مجازا عن ما يحتمله اي لما يحتمله وهو المعين
فعن بمعنى اللام لانه ما بعد عن هو المعنى الحقيقي وما بعد اللام هو
المعنى المجازي وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند
استحالة الحكم كما تقدم في مسئلة هذا ابني للاكبر سنا منه واوردت النجاح
على ابي حنيفة انهم يمنعون التجوز في الصدوالعين ضد المبهم بخلاف ابني
للاكبر لا يضاد حقيقته مجازيته وهو العتق انتهى وقد يجاب عنه بانه
ليس ضده لما تقرر من انه صادق عليه ولانه يحتاج الى اثبات ان الامام
يمنع التجوز في الضد فيه بار لانه لو قال العبد وذا بينا احدكما حر عتق
بالاجماع لان قوله او هذا تخيير وقوله احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل
العتق واما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا في
المحيط وقيد بالدابة لانه لو قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق
عبده لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك
كذا في التلويح ولو قال لعبديه ذلك واحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقا
لان الميت مما يسمى عبدا او حرا الا ترى انه يقول مات حرا ومات عبدا
كذا في المحيط وتستعار او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم
في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف لا عينه
وذلك اذا كانت في موضع النفي والاباحة وهو صريح في انها مجاز
للعموم فيهما قال في التحرير انه غير مجيدة بها للاحد فيهما انتهى يعني فالحق
انه حقيقة ايضا لانها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم
لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى فلا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاني زيد او عمرو وكذا
في

في التلويح وذكر القاضي ان كلمة او في جميع الامثلة موجبة كانت او منفية
لاحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الموجب يفيد العموم فلم يخرج
او مع القطع بالجمع في الاثبات في نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا عن معنى الوحدة
التي هي موضوعة له انتهى وذكر قبله ان النكرة تفيد الوحدة والوحدة في
غير الموجب تفيد العموم في الاغلب فاذا قصد التخصيص على العموم ربما
لقيت رجلا وما لقيت واحدا فلك ما لقيت من رجل ومن واحد فاذا
قلتما لقيت رجلين او رجالا فالمعنى ما لقيت مثنى واحادا من هذا
الجنس وما رايت جماعة واحدة منه فمع عدم من يحتمل الاستغراق
وغيره ومعها يصير الاول نصا في استغراقه لجميع مثنيات هذا الجنس
والثاني في استغراقه لجميع جماعاته فظهر ان معنى ما رايت زيدا او عمروا
ما رايت زيدا ولا عمروا في الاظهر انتهى كقوله والله لا اكلم فلانا او
فلانا اي لا اكلم واحدا منهما فيمتنع من كل منهما وليس المراد لا اكلم احدهما
لانه حينئذ يكون احد معرفة واذا لم يقدر معرفة فلا يشكل المسئلة
الجامع وهي ما لو قال والله لا اقرب هذه او هذه فانه يكون موليا منهما
ولو قال لا اقرب احداكما كان موليا من واحدة لا منهما وتعقبه في التحرير
بان الحق عدم توقفه على التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب العموم في النكرة
وهو الضرورة اذا انتفا احدهما بانتفا الجميع وحينئذ يعود اشكال
مسئلة الجامع بخلافه بالواو فانه من الجمع لعموم الاجتماع انتهى واجاب
عنه في التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة
ومعنى ولا تعم بشيء من دلايل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف
كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان
تفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب
على ما صرح به ائمة اللغة انتهى حتى اذا كلم احدهما يحنث بخلاف

ما اذا اتى بالواو فانه لا يحنث الا بكلامهما ولهذا قال لا تنصيص لمعنى واو
العطف لا عينه اذ لو كانت بمعنى عين الواو لم يحنث بكلام احدهما
قال في التوضيح الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا
يرتكب الزنا واكل مال اليتيم ونحوه لانه اذ لا يكون للاجتماع تاثير
في النفي وحاصله انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول
والا فلشموله العدم ونقضه في التلويح بانه ليس بمطرد فانه لو حلف اذا
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر
من ان تحصى وتبعه في التحرير بقوله وتقييده بما اذا كان للاجتماع
تاثير في المنع باطل بنحو لا اعلم الا زيدا وعمرا وكثرا انتهى واختار في
التلويح في الضابط انه اذا قامت قرينة في الواو على شمول العدم نزل
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس انتهى ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة
كالواو ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف لانها وقعت في موضع الاباحة فهو كجالس زيدا او بكرا
قال في البديع والفرق بين الاباحة والتخيير بخلاف المامور بالجمع فيه
دون الاباحة وحرمته العرف من خارج وعلى هذا لو قال لا اقربكن الا
فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما لانه اطلاق بعد حظر كان اباحة
فعمت انتهى وفرق بينهما في التوضيح بان التخيير يمنع الجمع والاباحة منع
الخلو يعرف بدلالة الحال وفي التلويح والتحقيق ان كلمة او لاحد
الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن
وفي المغني ومن العجب انهم ذكروا ان من معاني صيغة افعل التخيير والاباحة
ومثلوه بنحو خذ من مالي درهما او دينارا وجالس الحسن او ابن سيرين
ثم ذكروا ان او تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين انتهى ولا عجب
لما في التلويح والاباحة والتخيير قد يضافان الى الصيغة الامر وقد يضافان
الى

الى كلمة او وتستعار كلمة او لمعنى حتى او الا ان اذا انسد العطف
لاختلاف الكلام كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها
مضارع منصوب ويحتمل ضرب الغاية بان يكون ما قبلها فعلا
ممتدا يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعدها نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنه
حتى تعطيني فصار مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان لوصول
الى الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة الى ان او هنا
بمعنى الى ان الفعل الاول يمتد الى وقوع الفعل الثاني فبعده
او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع
الفعل الثاني فبعده ينقطع امتداده كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب اي ليس من الامر في عذابهم او
استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب
الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو يكبتهم وليس لك من
الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم واختار في
بقوله وليس منه ان يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس
ومعمولها اعتراض لما في ذلك من التكلف مع امكان العطف
انتهى ثم اعلم انها اذا كانت بمعنى الى او الا فان المضارع بعدها
منصوب بان مضمرة كما في المغني ومن الفروع الفقهية ما في البديع
والتوضيح لو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الاخرى اي حتى
ادخلها فان دخل الاولى حنث او الثانية اولا انتهت اليمين انتهى

وتنبيه في التلويح بما اذا نصب ما بعدها ولانه حينئذ تعذر العطف
لعدم مضارع منصوب قبله فلو رفعه كان عطفا على الفعل مع حرف
النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى ودخول
الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل
ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي
ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين
ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمروا انتهى وفي تلخيص الجامع
لو قال والله لا ادخل هذه او لا ادخل هذه فدخل احداهما حنث
ولو قال لادخلن بر لان المراد نكرة فيخص في الاثبات وتعم
الافراد في النفي دليله اثما او كفورا واية التكفير ولو قال لا ادخل
هذه ابدا او لادخلن هذه اليوم بر بدخول الثانية في اليوم
وحنث بفوته او دخول الاولى وفاء بالشرط وتحلل بالحنث
مرة لاتحاد الاسم كذا المميز بالاثبات ولو لم يوقت اصلا حنث
بدخول الاولى قبل الثانية وبر بعكسه باحملا على الغاية كقوله
تعالى تقاتلونهم او يسلمون كذا بزيادة ادخل هذه والغاية او
دخول احدى الاخريين وتمامه فيه وحتى للغاية اي الدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة
حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما
ان الى للغاية وفرق بينهما في الكشف من اوجه الاول اشتراط
ان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده بخلاف الى فامتنع نمت
البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل الثاني ان
حتى لا تدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف اليه الثالث ان حتى
لا يقع

لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة
ويقال اليها وتستعمل للعطف اي وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها
ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية
او اسمية مذكور خبرها او محذوف يقدر بقرينة الكلام السابق فالاول
نحو ضربت حتى زيد غضبان والثاني نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع
او ماكول وفي الكل معنى الغاية وهو المراد بقوله مع قيام معنى
الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف
عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون
الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار
المتكلم لا بحسب الوجود نفسه ولا تتعين العاطفة الا في
صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها جارة ان خفضت
ما بعدها وعاطفة ان نصبت اي اكلته وابتدائية ان رفعت
اي هو ماكول كما في البديع ولم يذكر المصنف دخول ما بعدها فيما قبلها
وحاصل ما في التحرير انها ان كانت جارة ففيها اربعة اقوال
ثالثها ان كان جزءا دخل ورابعها لا دلالة لها الا للقرينة
واتفقوا على الدخول في العطف وفي الابتدائية بمعنى وجود
المضمونين كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو
ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة
العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض
ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل فان القرعى لا يتوقع منها
الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها في الافعال ان تجعل
غاية بمعنى الى نحو قوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا ثم اعلم

انهم جعلوا حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة
الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة في الفعل نظرا
الى الظاهر حقيقة على الاسم كذا في التلويح **او غاية** بالنصب
جملة مبتداة اي هي داخلة على جملة مبتدأ بها فتكون حرف ابتدا
اي حرفا تبتدأ بعده الجمل اي تستأنف سواء كان الفعل مضارعا
كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع او ماضيا نحو حتى عفوا كذا
في المغني وذكر الرضي انا لا نعني بذلك ان ما بعدها مبتدأ مقدر
اي انا ادخلها لان ذلك لا يطرد في نحو قوله تعالى وزلزلوا حتى
يقول الرسول بالرفع انتهى وفي المغني ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى
الابتدائية **وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان**
يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان
القتال يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له **فان لم**
يستقم للمجازاة بمعنى لام كي فتفيد السببية والمجازاة لان جزاء
الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الفعل نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا
يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
منتهى بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر لنا فساد ما قيل
في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب
ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي الفعل بوجود الغاية على
انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني
السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه كذا في التلويح
فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية
اي تعذر كون الصدر سببا للثاني ولا توجد حتى في كلام العرب مستعملة

للعطف

للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد
حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى العطف للمناسبة الظاهرة
بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية ه
فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان
محمد ابن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فيكفي بلفظه سماعا كذا
في التلويح وفي المغني ان حتى لا تعطف الجمل وذلك لان شرط معطوفها
ان يكون جزءا مما قبلها او كجزء منه ولا يتأتى ذلك الا في المفردات
هذا هو الصحيح وزعم ابن السيد في قول امرئ القيس سريت بهم
حتى تكل مطيهم فمن رفع تكل ان جملة تكل مطيهم معطوف حتى على
سريت بهم انتهى وتعقبه الدماميني بانه يجوز في بعض الجملة ان
يكون مضمون احدهما بعضا من مضمون اخرى كما تقول اكرمت
زيدا بما اقدر عليه حتى اكرمت نفسي خادمه وبخل علي زيد بكل
شيء حتى منعني دانقا الى اخره فلم يتعين كون حتى ابتدائية في كلام
امرئ القيس كما توهمه في التحرير ولان كونها للعطف المحض مما اخترعه
الفقهاء كما في التنقيح **وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك**
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل
الصياح فعتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة
ان لم اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان اخر
الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى
الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في
نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وتركيبها لان الصدر اعني الاتيان

لا يستعمل الا مفردا وضرب المدة ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهي
للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية
والمجازاة فلان فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة
المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفي التلويح واعلم ان قولهم حتى اتغدى
باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه
عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا على مجموع
المعطوف والنفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم انتهى ولذا
رواه الاتقاني بدون الالف ولم يذكر المصنف ان حتى بمعنى اي حرف للاختلاف
تفيد معنى الواو فلا تفيد الترتيب وذهب فخر الاسلام وتبعه صدر الشريعة
الى انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات
او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات
وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والا فهي للترتيب سواء
كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته هكذا
ذكر الاقوال الثلاثة في التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير
القول الاخير من انها لعطف مطلق الترتيب في الغاية وان كانت
بالتعقيب انسب فشرط الفعلان للتشريك فيبر بالتغدي في
الاتيان ولو متراخيا عدا الى اخره وبه اندفع ما رجحه الاتقاني من انها
بمعنى الواو ولنقل الحكم عن الزيادات انها للترتيب ومنها اي من
حروف المعاني حروف الجر قال ابن الحاجب وهي ما وضع للافضاء
بفعل او شبهه او معناه الى ما يليه وذكر الرضي ان الاظهر انه قيل لها
حروف

حروف الجر لانها تعمل اعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم
وبعضها حروف النصب فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله
به كذا في التلويح وظاهر ما في الكتاب انها موضوعة للالصاق فقط
فقيل وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وفي التحرير الباء
مشترك للالصاق الصادق في اصنافها الاستعانة والسببية والظرفية
والمصاحبة فانه في الظرفية مثل كنت بالدار اتم منه في نحو مررت
بزيد ولا يتحقق بمجرده الا في التعدية وهي ايصال معنى متعلقها
لمدخولها انتهى ويخالفه ما ذكره الرضي ان معنى الاستعانة للباء
مجاز الالصاق وما في المغني من ان الالصاق حقيقي كامسكت بزيد
اذا قبضت على شيء من جسمه او على ما يحبسه من يد او ثوب ومجازي
نحو مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يقرب من زيد
انتهى فلم تكن الباء من قبيل المشكك والظاهر ما في المغني ان لها اربعة
عشر معنى الاول الالصاق كما قدمناه الثاني التعدية نحو ذهبت
بزيد الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم الرابع السببية
نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل الخامس المصاحبة نحو اهبط بسلام
منا اي معه والسادس الظرفية نحو ولقد نصركم الله ببدر والسابع البدل
نحو فليت لي بهم قوما والثامن المقابلة وهي الداخلة على الاعواض
كاشتريت بالف والتاسع المجاوزة كعن نحو فاسأل به خبيرا والعا شر
الاستعلاء نحو واذا مروا بهم يتغامزون والحادي عشر التبعيض اثبته
جماعة وجعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله قيل ومنه وامسحوا
برؤسكم والظاهر ان الباء فيها للالصاق الثاني عشر القسم الثالث عشر الغاية
نحو وقد احسن بي اي الي والرابع عشر التاكيد وهي الزائدة الى اخره
ونصحا لا ثمانا حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر

حنطة جيدة يكون الكر **ثمنا** وظاهره ان الباء فيه للالصاق وهو قول فخر
الاسلام ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق به تبع بمنزلة الالة
فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات وجعلها صدر الشريعة
للاستعانة فتدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد لان المقصود
الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وهو ذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه
لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد **فيصح الاستبدال به** اي بالكر قبل قبضه كما في سائر الاثمان
لا باعتبار ان الثمن لا يتعين بالتعيين وانما هو باعتبار انه وسيلة
فشمل ما يتعين ايضا **بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر** كما لو قال بعتك
كرا من الحنطة بهذا العبد فانه يكون سلما ويصير العبد راس المال
والكر هو المبيع المسلم فيه حتى يشترط التاجيل فيه وقبض راس المال قبل
الافتراق ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه **ولو قال ان اخبرتني**
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق لان الشرط اخبار ملصق
بالقدوم فلو اخبره به كاذبا لم يوجد الشرط **بخلاف ما اذا قال ان**
اخبرتني ان فلانا قدم فانه لا يختص بالحق فلو اخبره بقدومه
كاذبا عتق لان الشرط مطلق الاخبار وهو لا يتقيد بالصدق ومثل
ان اخبرتني ان اعلمتني فان قال ان اعلمتني بقدوم فلان فاعلمه كاذبا
لا يحنث كما في البزازية لكن قال فيها ان كتبت الي بقدوم فلان او
ان فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث انتهى وهو خطا والصواب ما في
الخلاصة انه كالاخبار يعني ان كان بالباء لا يحنث والا حنث وهو
الموافق لكون الباء للالصاق **ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني**
يشترط تكرار الاذن وكذا لا تخرجي الا باذني لان معناه الا خروجا ملصقا
باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى عام مناسب له في جنسه
وصفته

وصفته فيكون المعنى لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني والنكرة
في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون
هذا من قبيل لا اكل الا اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل
لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز
نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا
راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك
بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره
في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي
فتعم ليس كما ينبغي كذا في التلويح ووجهه انه انما يكون نكرة في موضع
النفي اذا كان من قبيل المحذوف كما في الاستثناء المفرغ واما ما دل عليه
الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي في موضع
النفي **بخلاف قوله الا ان اذن لك** فانه لا يشترط تكرار الاذن
فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بلا اذن لم يحنث
قالوا لانه استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فقد انتهى المنع وتمام ابحاثه وفروعه في شرحنا
على الكنز ولزوم تكرار الاذن في دخول بيته عليه السلام مع تلك الصيغة
بخارج وهو تعليله بالاذى **وفي قوله انت طالق بمشية الله لمعنى**
الشرط لان الباء للالصاق فالتقدير انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية
فلا يقع قبلها والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فكان ابطالا او تعليقا
بما تعلم مشيته فيتقيد بها لانه لو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او باذنه
او بقدرته يقع في الحال ولا يكون شرطا وتمامه في الفقه **وقال الشافعي**

الباء للتبعيض عند الامام الشافعي رحمه

الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما نقله عنه النووي في شرح المهذب وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك قال في المغني والحادي عشر التبعيض اثبت ذلك الاصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه وامسحوا برؤسكم والظاهر ان الباء للالصاق وقيل هي في اية الوضوء للاستعانة وان في الكلام حذفا وقلبا فان المسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والى المزيل بالباء فالاصل امسحوا رؤسكم بالماء انتهى وذكر الرضي وقيل جاءت للتبعيض نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم قال ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا بل يوردها الفقهاء ومذهبه انها زائدة لان الفعل يتعدى الى مجرورها بنفسه انتهى بل هي للالصاق لكنها ان

وعند الامام الاعظم للالصاق

دخلت في الة المسح كان الفعل متعديا الى المحل فيتناول كله كمسحت الحائط بيدي واذا دخلت في محل الاسم بقي الفعل متعديا الى الالة فلا يقتضي استيعاب الرأس وانما يقتضي الصاق الة المسح وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق وحاصله ان التبعيض لازم عقلا لا من الباء لكن اعتبار اكثر اليد في قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار ان الفعل تعدى الى الالة العادية اي اليد فالماسور استيعابها ولا تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين في ظاهر المذهب كما بينه المحقق في التحرير وفتح القدير وحديث النسائي في ابي داود وسكت عليه حجة على المالك اذ قوله ادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ظاهر في الاقتصار كما في التحرير وليس حجة على الشافعي كما بينه في فتح القدير وعلى الالزام مخالف لما في التحرير والتنقيح والبديع من انها للاستعلاء حسا ومعنى لان في التحرير هي في الايجاب والدين خفيفة فانه يعلو المكلف ويثقل ان ركبه دين انتهى وفي المغني انها حرفية واسمية

فالحرفية

فالحرفية لها تسعة معان احدها الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو او اجد على النار هدى وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو ولهم علي ذنب الثاني المصاحبة كمع نحو واتى المال على حبه الثالث المجاوزة كعن كقوله اذا رضيت علي بنو قشير الرابع التعليل كاللام نحو ولتكبروا الله على ما هداكم الخامس الظرفية كفي نحو ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها السادس موافقة من نحو اذا اكتالوا على الناس يستوفون السابع موافقة الباء نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق الثامن ان تكون زائدة التاسع ان تكون للاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله والاسمية ان تكون اسما بمعنى فوق كقوله غدت من عليه انتهى وظاهر كلامهم انها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعاني مجاز لما عرف من ان المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضي ان الاستعلاء في الدين مجازي لان الحقوق كانها راكبة لمن يلزمه وكذا قوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا تعالى الله عن استعلاء شيء عليه ولكنه اذا صار الشيء مشهورا في الاستعمال في شيء لم يراع اصل معناه انتهى فقوله له علي الف درهم يكون دينا الا ان يتصل به الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فلا يكون للالزام لغرض من المجاز وكذا لو قال الوارث به الوديعة متصلا كما ذكره العيني في شرح الكنز وحكم الابراء كالاقرار فلو ابراه مما له عليه دخل كل دين من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الامانات كلها ولو ابراه مما له عنده كان بالعكس كما في البزازية فان دخلت في المعاوضات المحضة المالية كالبيع والاجارة والنكاح نحو بعت هذا على الف درهم واحملة على الف

وتزوجتك على الف كانت بمعنى الباء اجماعا مجازا اولا لان اللزوم يناسب
الالصاق والمراد بالمحضة ما خلا عن معنى عوض الاسقاط فلا تحمل على الشرط
لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا وكذا اذا استعملت في الطلاق
عندهما فانها تكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولذا
كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وعند ابي حنيفة للشرط بان يكون ما بعدها
شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم
الاشراك وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لا ينافي اصل الوضع
للالزام والجزاء اللازم للشرط فلذا رجحه الامام عملا بالحقيقة والطلاق
يقبل التعليق بالشرط فحمل على معناه الحقيقي وفايدة الاختلاف فيما لو
قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده
لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب الثلث
عندهما لانها بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض قال في التلويح وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض
في باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة جزء من ذلك ولا يمتنع
تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط
بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو
انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على جزء من
الشرط فلا يتحقق المعاقبة انتهى قيدنا بهذه الصورة لانها لو قالت
طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة وجب ثلث الالف اتفاقا لان الباء
للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف
فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر
الحال اذ لو حمل الشرط لكان البدل كله عليها ولا فايدة لها الى اخر ما في التلويح
وبه

وبه علم ان قوله انها في الطلاق على الاختلاف ليس على اطلاقه كما لا يخفى
ومن بكسر الميم موضوعة للتبعيض ظاهر في انه المعنى الحقيقي لها
فقط وفي المغني انها تاتي على خمسة عشر وجها احدها ابتداء الغاية
وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان ساير معانيها راجعة اليه
نحو من المسجد الحرام وفي الحديث مطرنا من الجمعة الى الجمعة الثاني التبعيض
وعلامته امكان سد بعض مسدها الثالث بيان الجنس نحو من الاوثان
الرابع التعليل نحو مما خطاياهم اغرقوا فادخلوا الخامس البدل نحو ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الاخرة السادس مرادفة عن نحو فويل للقاسية قلوبهم
من ذكر الله السابع مرادفة الباء نحو ينظرون من طرف خفي الثامن مرادفة
في نحو اروني ماذا خلقوا من الارض التاسع مرادفة عند نحو لن تغني عنهم
اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا العاشر مرادفة ربما اذا اتصلت
بما نحو وانا لمما نضرب الكبش ضربة الحادي عشر مرادفة على نحو ونصرناه
من القوم الثاني عشر الفصل نحو والله يعلم المفسد من المصلح الثالث عشر
الغاية نحو ما رايت من ذلك الموضع الرابع عشر التنصيص على العموم
وهي الزايدة في نحو ما جاني من رجل الخامس عشر توكيد العموم وهي
الزايدة في نحو ما جاني من احد انتهى وفي التلويح والمحققون على ان اصلها
ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها
التبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة
انها لابتداء الغاية ورجع معانيها اليه فالمعنى في نحو اكلت من الرغيف
ابتداء الكل وهو مع تعسفه لا يصح لان ابتداء الكل واخذه لا يفهم من
التركيب ولا مقصود للافادة بل تعلقه ببعض مدخولها وكيف وابتداؤه
مطلقا فانه يكذب وتخصيصه بذلك الجزء غير مفيد واستقرا مواقعها
يفيد ان متعلقها ان تعلق بمسافة قطعا لها كسرت ومشيت اولا كبعت

واجرت فلا تمد الغاية اذ الغاية وهو ذلك الفعل ومتعلقه المبين
منتهاه وان افاد تناولا كاخذت واكلت واعطيت فلا بد اله الى
بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين في محلهما اي مع خصوص
ذلك الفعل فلم يبق الا انها لمعنى مشترك له او المشترك اللفظي اما
جعلها حقيقة في احدهما مجازا في الاخر بعد استوائهما في المدلولية
والتبادر في محلهما فتحكم واشنع جعلها للابتدا وورد التبعيض اليه والظاهر
انه مشترك لفظي ويرد البيان ان التبعيض بانه اعم من كونه تبعيض مدخولها
من حيث هو متعلق الفعل او كون مدخولها بعضا بالنسبة الى متعلق
الفعل فالاول ثابت بعض الرجال انتهى فاذا قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة كما قدمناه
في بحث العام والى لانتهاء الغاية اي المسافة قال في التلويح والمراد
بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتدا او
انتها انتهى وفي التحرير الى للغاية اي دالة على ان ما بعدها منتهى حكم ما
قبلها وقولهم لانتهاء الغاية تساهل او بارادة المبدا اذ تطلق عليه
بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشي من طرفيه ومنه لا تدخل
الغايتان لان الدلالة بها على انتها حكم لا انتها به انتهى وفي المغني لها
ثمانية معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفي والابتدا
وموافقة عند والتوكيد وان كانت بنفسها كقوله من هذا الحايط قايمة
الى هذا الحايط لا تدخل الغاية اي الحايطان في هذا المثال تحت حكم
المغيا لانهما لما كانت قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا
وان لم تكن فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج
ما وراها فتدخل كالمرافق لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد
فاذا

فاذا كانت لاسقاط ماوراها بقيت هي داخلة تحت
حكم الصدر وان لم يتناولها اي اصل الكلام الغاية او كان فيه
اي في تناوله شك فذكرها لمد الحكم اليها فتمتد اليه وتنتهي بالوصول
اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل ان كان عاما فظاهر وان كان خاصا
فلا قايل بالفصل بين رمضان وغيره فلا يدخل الليل في الصوم مثال
لما اذا لم يتناولها ومثال ما فيه شك اجال الايمان كما اذا حلف لا يكلمه

الى رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لان التابيد
للصدر لم يكن مصرحا به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد الى في رواية
الحسن نظرا الى ان مطلقه يوجب الابد فهي لاسقاط ما بعدها وحكم في
التحرير بغلط هذه الرواية لاتفاق الرواية على عدم الدخول في اجل
الدين والثمن والاجارة ولا فرق وقيل بالفرق في الاول بين عدم الدخول
للترفه ويصدق بالاقل زمانا فلم يتناولها في المدة والاجارة تمليك
منفعة ويصدق كذلك وهو غير مراد فكان مجهولا في المدة اليها
بيانا للقدر انتهى وفيه نظر لثبوت الخلاف ايضا في اجل الدين والاجارة

كاجل اليمين كما في جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار الى غد تدخل الغاية
اذ الصدر تناولها فاسقطت ما وراها ومن اراد استكمال هذا البحث
من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذي اختاره المحققون ان
الى انما تفيد ان ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدمه بالدليل
واختاره في الكشاف والتلويح وقال في التحرير والمذهب فيما ليس في
حتى والى لا بنا في ارادة الدخول في حتى وعدمه في الى لانه استصحاب الحكم عند عدم
العلم به للاكثرية فيهما حملا على الاغلب لان مدلولهما والتفصيل بلا دليل
وليس يلزم الجزئية الدخول ولا عدمها عدمه الا ان يثبت استقراء وكذلك

فيحمل كما قلنا وكذا تفصيل فخر الاسلام انتهى وذكر الرضي ان الاكثر عدم
دخول حد الابتدا والانتها في المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب
انتهى وبحث القاضي انه اذا قرن الكلام بغاية او استثنا او شرط
لا يعتبر بالمطلق ثم تخرج بالقيد بل بجملته نالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط عما بعدها يوجب ان لا اعتبار
لتفصيل فخر الاسلام بل الادخال بالدليل من وجوب احتياط او قرينة
وهو في الخيار كونه للتروي وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث
ثبت كما مر لا لما انها مظنة انقضائه تماما فالظاهر ادخال
ما عين غاية ود نهاوعلى هذا انتفى بنا ايجاب المرافق عليه وقد
ذكر لادخالها وجوها في التحرير والاحسن التمسك بالاجماع على ادخالها
كما نقله شيخ الاسلام ابن حجر في فتح الباري عن حكاية الشافعي له قال
فزفر محجوج بالاجماع قبله وصحح في المغني عدم دخول ما بعدها مطلقا
الا بقرينة لان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند
التردد انتهى **وفي للظرف** بان يشتمل المجرود على ما قبلها اشتمالا
مكانيا او زمانيا اما تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا نحو نظرت
في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة
شاغلة للنظر والتفكر والمتكلم عليها اشتمال الظرف على المظروف
فكانها محيطة بها من جوانبها كذا ذكره الرضي وفي المغني ذكر لها معاني
عشرة ردها المحقق الرضي الى الظرفية **لكن اختلفوا في حذفه
واثباته في ظرف الزمان** يعني اختلفوا في ان الحذف والاثبات
سوا اولا **فقالا هما سوا** الحذف والاثبات فاذا قال انت طالق
غدا او في غد ونوى اخر النهار لا يصدق قضا ويصدق ديانة
وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال يصدق
قضا

قضا وديانة مع اثباتها وديانة فقط مع حذفها لان متعلقها
يعم مدخولها اذا كانت مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت
سنة وفي سنة لغة وانما يتعين اول اجزايه مع عدم النية لعدم
المزاحم واليوم والشهر والدهر ونحوها كالعدد فيهما ومن فروعها
ما في البديع ان صمت الدهر او في الدهر فالاول على الابد والثاني على
ساعة ومن فروعها ايضا ما في البزازية وبه خرج قوله لا اكلمه
كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله
ايام هذه الجمعة وفي قوله بل كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل
لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلا
كان او نهارا ولو قال في اليوم وفي غد وفي بعد غد لا يحنث حتى
يكلم في كل يوم سماه ولو كلمه ليلا او نهارا حتى يكفر ولو زاد في له
ان يعتبرها ليلا وظاهره على الايام يبطل كل يوم بمجي الليل ويعود
بمجي الغد ولو كفر عن الظهار في يوم بطل ظهاره ذلك اليوم ويعادت
الغد انتهى ومما خرج عن هذا الاصل ما روي ابراهيم عن محمد انه اذا قال
امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سوا وكذا غدا او في غد
ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله كذا في التلويح
يعني فلم يتعين الجزء الاول هنا **واذا اضيف** الطلاق **الى المكان**
بان قال انت طالق في مكة **يقع في الحال** لعدم صلاحيته للاضافة
لان الطلاق لا يختص بمكان **الا ان يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط**
فالتقدير انت طالق في دخولك مكة فيكون من حذف المضاف
وهذا احد الوجوه الثلاثة ان يكون في الطلاق المحل وارادة الحال
الثالث ان يكون بمعنى المقارنة فيكون كالتعليق في نفسه لا يترتب فيه
لا تطلق اجنبية قال لها انت طالق في نكاحك وتعلق انت طالق في

لا يعتق كطهر اي لا يحنث في يمينه كقوله لامرأته لم يقربها يوما انت علي ليلا مع

مشيئة الله تعالى فلم يقع لانه غيب لاختصاصها وتحقق في علم الله
فلا خطر بل تعليق بكائن ذكره في التحرير ومن فروع الظرفية
غصبته ثوبا في منديل لزماه ولبطلانها لزم عشرة في له علي عشرة
الا ان قصد مع المعية او العطف فعشرون لمناسبة الظرفية
كليهما ومثله طالق واحدة في واحدة تقع واحدة وان نوى الضرب
والحساب **ومع للمقارنة** اي لزمان مقارن لما اضيفت اليه
قال في المغني مع اسم بدليل التنوين في قولك معا ودخول الجار
في حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لا ضرورة
واسميتها حينئذ باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف بالاجماع
مردود وتستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة
احدها موضع الاجتماع الثاني زمانه الثالث بمعنى عند ومفردة
فتنون وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا به الى اخره ومن
فروعها اذا قال لغير المدخولة انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة وقعت ثنتان اقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند
ما في البزازية معزيا الى المحيط ليس لي مع فلان شيء فهو ع
الامانات لا على الدين انتهى ومن فروعها ما في البزازية انت
طالق مع كل تطليقة وقع الثلاث الساعة **وقبل للتقديم**
اي لزمان متقدم على ما اضيفت اليه فلو قال لها وقت الضحوة انت
طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعد
بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قريب الغروب
ذكره الهندي **وبعد للتاخير** اي لزمان متاخر عما اضيفت
اليه **وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فاذا قيد بالكناية كان**
صفة لما بعدها لانها خبر عنه **وان لم يقيد كان صفة لما قبله**

فلو قال

فلو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة
لفوات المحلية للمتاخرة وثنتان لو قال قبلها لان الموقع ماضيا يقع
حالا فيقترنان وبعد على العكس وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل
وكذا الاقرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل علي درهم قبله
درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد
الدرهم يجب كذا في التلويح وبه اندفع ما في بعض الشروح انه
يلزمه درهمان الا في قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلله
الهندي بانه صفة للاول فكانه قال درهم قبل درهم يجب علي
في المستقبل انتهى واعلم ان المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية
لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت
للواحدة السابقة كذا في التلويح **وعند للحضرة** قال في المغني
عند اسم للحضور الحسي والمعنوي وللقرب كذلك وكسر فائها
اكثر من ضمها وفتحها ولا تقع الا ظرفا او مجرورة بمن وقول العامة
ذهبت الى عنده لحن وقولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة
ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور فانها ظرف لا مصدر وتاتي
ايضا لزمانه نحو الصبر عند الصدمة الاولى ولدى لا كعند الا ان
عند امكن منها وتمامه فيه **فاذا قال لغيري عندي الف درهم كان**
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم كما يقال
وضعت الشيء عندك فانه يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم
في الذمة حتى يكون دينا لكن لا يبنى فيه حتى لو قال عندي الف دينا
ثبت هكذا في التوضيح والتلويح من انها لا تدل على اللزوم كالمصنف
وما في التحرير بخلافه فانه قال عند للحضرة وهو اعم من الدين والوديعة
وانما تتعين بالطلاق كعندي الف لا صلبية البراءة فتتوقف الدين ع

ذكره معها انتهى وهو الاوجه ولو قال لو الا ان امانة كان اولى لانه لا دليل
على تعيين الوديعة فانها امانة خاصة وليس حكم الامانات سواء لانه
لو خالف في الوديعة ثم عاد الى الوفاق لا يبرا وفي غيرها يبرا ومن
فروعها ما في البزازية لو قال له سربت اليك بمالك عندي فقال نعم
دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء اصله امانة لا الدين
انتهى وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء لما في المغني
انها اسم ملازم للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظا ان فهم
معناه وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تتعرف
غير بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين
احدهما وهو الاصل ان تكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذي كنا
نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين الاية لان المعرف
الجنسي قريب من النكرة والثاني ان تكون استثناء فتعرب باعراب
الاسم التالي الا في ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب
اخره كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام
لان المعنى علي درهم مغاير للدانق ولو قاله بالنصب كان استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا والحاصل انها ان نعتت صفة فانها حل
لا تفيد ما اضيف اليه وان وقعت استثناء افادته ويلزمها اعراب
المستثنى وفيه يكون الاستثناء من الجنس لانه لو كان من خلافه نحو له
علي غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما هو كذلك
وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع لشرطه في الاتصال الصوري
والمعنوي واقتصر الشيخان على المعنى لانه يجمعهما الثمنية فالمعنى ما قيمته
كذا والدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق
كذا في التقرير وفي التاتارخانية لو قال له علي غير الف درهم فعليه

الفان

الفان وان قال له علي غير الف بل عليه اربعة الاف انتهى وبه علم
ان كونها دينار للاستثناء عند نصبها انما هو فيما اذا كان الكلام تاما
اما اذا لم يذكر المستثنى منه تعين ان يكون صفة وسوى كغير
فتستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى مكانا سوى واستثناء لكن تنصب
على الظرفية بخلاف غير فانها لا تقع ظرفا وذكر الرضي ان سوى في الاصل
مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل الاستثناء ولا يخفى ان
الفرق السابق لغير بين كونها صفة او استثناء انما ظهر بالاعراب
وسوى لا يظهر فيها الاعراب فكيف يعلم انها صفة فيلزم درهم
تام او استثناء فينتقص منه ولم يتعرض له في التوضيح والتلويح والتقرير
والتحرير وانما ذكره العلامة يحيى السيرامي وظاهره انه يطرح
لا النقل فقال فعلى هذا لو قال له علي درهم سوى دانق لم يعلم انه
صفة او الاستثناء لعدم ظهور الاعراب الفارق فيرجع الى المقر
فيما نوى وان لم يكن له نية يلزمه الاقل انتهى والقواعد لا تاباه
لان الاصل البراءة واقول وهكذا ينبغي في غير لو سكنها لعدم
ظهور الفارق فينبغي ان ينوي والا فالاقل واقول انهم اعتبروا
الاعراب هنا وصرحوا في الطلاق بعدم اعتباره في قوله انت
واحدة فقالوا انه كناية في جميع الوجوه معللين بان العوام
لا يميزون بين وجوه الاعراب فلم يعتبر فيحتاجون الى الفرق
ومنها اي حروف المعاني حروف الشرط اي ادواته
حروفا كانت او اسما تجوزا او تغليبا والاضافة لذلك لانها عليه
وللشرط اطلاقان الاول تعليق مضمون جملة على اخرى تليها واصله
ربط خاص الثاني مضمون الجملة الاولى ومنه قولهم الشرط معدوم
على خطر الوجود كذا في التحرير وان اصل فيها اي في حروف الشرط لتجردها

للشرط واما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه وفي المغني ان المكسورة الخفيفة
ترد على اربعة اوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة
واما تدخل ان على امر معدوم على خطر اي خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن
المقطوع بوجوده لكن اراد تاكيد اخراج الكائن فقال **ليس بكائن**
لا محالة وليس هذا الشرط مخصوصا بان بل جميع الاسماء الجازمة
كذلك في التحرير واشترط الخطر في مدخولها ومدخول
الاسماء الجازمة كمتى حتى امتنع ان لو متى طلعت الشمس افعل الا
لنكتة لغة لا لانه شرط الشرط وحاصله انها انما وضعت لافادة
التعليق كذلك بخلاف كلمة اذا فانها على ضده ان لا يكون مدخولها الا
محققا او منتظرا لا محالة فصح اذا جاء غد اكرمك لوضعها كذلك الا
لنكتة كاذا جاء زيد نفعا ولا واذا تصبك خصاصة تنزيلا محققا
لعادة الوجود وتوطينا لدفع الجزع عنده **فاذا قال ان لم اطلقك**
فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما اي احد الزوجين
الرجل او المراة ففي موته اتفاق وفي موتها خلاف والصحيح الوقوع
والمراد الوقوع في اخر حياة احدهما لانهما ما داما حيين يمكنه ان يطلقها
فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدمه مطلقا لا العدم المقيد بزمان
عدمه اذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما في متى ثم ان لم يدخل بها
فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار ثم اعلم ان محل التوقف
الى موت احدهما ما اذا لم تقم قرينة الفور اما معها فلا توقف ولذا
قالوا لو قالت له طلقني فقال ان لم اطلقك كان للفور كما في القنية
وتمامه في فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد ان فهو
كالطلاق **واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت** بمعنى وقت حصول
مضمون

مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل **والشرط على السواء فيجازى**
بها مرة كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل فادخل الفاء في جوابها فكانت
للشرط جازمة للفعلين **ولا يجازى بها اخرى** كقوله واذا تكون
كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب نظرا الى انها للوقت
واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف شرط كان دخولها
للاشتراك **وهو قول ابي حنيفة** وظاهره انها اذا استعملت للشرط
لا تكون حرفا بل هي باقية على اسميتها وفي كلام فخر الاسلام انها حرف
لمعنى اذ بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء
المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة
المقطوع لنكتة كذا في التلويح وهو يرد ودلالة عبارة فخر الاسلام
كالمصنف من قوله كانها حرف فالظاهر انها حرف لانها مستعملة
لمجرد الشرط الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون
الكلمة حرفا واسما اليه اشار في التحرير قال في المغني ان اذا ان لم
تكن للمفاجاة فالغالب ان تكون ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط
وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم الا في الضرورة
كقوله اذا تصبك خصاصة والجمهور على انها لا تخرج عن الظرفية
الى اخره **وعند نحاة البصرة هي للوقت** حقيقة فتضاف الى
جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من
غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل **وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت**
مثل انا اخرج اذا خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك
بخروجه منزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوها كان الشرط ولم
يجزموا جوابه المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فجزم الفعل

بها لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين
جملتي ان وانما استعمالها في الشرط من غير جزم تشبيه مستفيض مثل
متى فاعنا لا يسقط عنها ظلك اي معنى الوقت بحال لمعنى انها
لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان واما استعمالها
للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال
في التلويح والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه
في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود
ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى وهو اي قول
البصريين قولهما في اذا لم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو الوقت
والمجاز وهو الشرط لانها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة معنى الكلام تقييد حصول مضمون جملة هي بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت
طالق لا يقع عنده ما لم يمت احدهما كان قال لا يقع كما في فرع
مثل متى لم اطلقك فانه يقع الطلاق حين سكت اتفاقا فالحاصل
ان اذا كان عنده وكمتى عندهما والخلاف عند عدم النية اما اذا
نوى الوقت يقع للحال ولو نوى الشرط يقع في اخر العمر لان اللفظ يحتملها
كذا في الهداية وينبغي ان لا يصدق قضاء عندهما اذا نوى اخر
العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد الخلاف باذا لم اطلقك
لانه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى اتفاقا
فاحتيج الامام الى الفرق وحاصله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
بالشك وفي التعليق بالمشية الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك
كما في التلويح وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار فيكون لو عاملا في

المستقبل

المستقبل على خلاف ما وضع له لانه وضع للشرط في الماضي فتكون
بمعنى ان مجازا لاستوائهما في معنى الشرط وقد اشار المصنف الى
انه لا نص فيه عن ابي حنيفة كما صرح به في التقرير وفي التحرير
ان لو للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب المساوي
فدلالته عليه التزامية ولا دلالة في الاعم الثابت معه وضده كلو لم
يخف لم يعص انتهى وبيانه انها تدل على امتناع الشرط خاصة ولا
دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا
للشرط في العموم كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار
موجودا لزم انتفاؤه وان كان اعم كما في قولك لو كانت الشمس
طالعة كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاؤه كذا في المغني اعلم
ان المشهور ان لو لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد وقع في بعض العبارات
انه لامتناع الثاني لامتناع الاول وفي بعضها لانه لامتناع الاول
لامتناع الثاني كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا انها تنفي التعدد لانتفاء الفساد والتحقيق فيه انه
يستعمل في كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعقل
وباعتبار العلم والاستدلال فنقول لما كان المجيء علة للاكرام بحسب
الوجود فانتفاء الاكرام لانتفاء المجيء انتفاء المعلول لانتفاء علته
وايضا لما علم انتفاء الاكرام فقد يستدل منه على انتفاء المجيء استد لا
من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمن قال بالاول نظر الى الاعتبار
الاول ومن قال بالثاني نظر الى الاعتبار الثاني كذا في شرح الفوائد
الغياثية ثم قال في لو لم يخف الله لم يعصه ان له منطوقا ومفهوم
موافقة ومفهوم مخالفة فمنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم
الخوف ومفهوم الموافقة ومفهوم مخالفة اذا خاف لم يعصه ايضا

صونا عن اللغو عنده لا كما انهم

بالاولى ومفهوم المخالفة اذا خالف عصى لكنه غير معتبر لان شرط اعتباره
عدم مفهوم الموافقة انتهى وتمامه في المغني ولم يذكر المصنف لولا
وهي لامتناع الثاني لوجود الاول وليس غير فلا نطلق في انت طالق
لولا حسنك او ابوك وان زال حسنها ومات ابوها كذا في
التحرير **وكيف سؤال عن الحال** وهو المعبر عنه بالاستفهام اما
حقيقيا نحو كيف زيد او غيره نحو كيف تكفرون بالله فانه اخرج
مخرج التعجب وتقع خبرا قبل ما لا يستغني نحو كيف انت وحالا قبل ما
يستغني نحو كيف جاء زيد اي على اي حالة جاء زيد وتستعمل شرطا
فتقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع
اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب وتمامه في المغني وليس مقصود
المصنف انها من ادوات الشرط وانما مقصوده بيان الكلمات التي
يبحث عنها هنا ثم اعلم انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت
على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال
انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت وذكر بعضهم انه سلب
عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض
العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذا تكون
كيف منصوبا بانتزاع الخافض كذا في التلويح وفي التحرير وعلى الحالية
التفويض **فان استقام** السؤال عن الحال اي حمل عليه **والا بطل** لفظ كيف
يعني ولم يصح ان يكون للحال واما اذا صح ان يكون للحال لم تبطل كما قدمنا
وفي عبارته تسامح فانه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال في انت
طالق كيف شئت فمقتضاه ان تبطل كيف فيه كما بطلت في انت حر
كيف شئت فالعبارة الصحيحة فان لم يستقم حمل على الحال والا بطل

ولذلك

ولذلك اي لبطلانه **قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت**
انه ايقاع فلا مشيئة له لتعذرها لانه بعد وقوعه لا كيفية له
وهو مراد من قال ان العتق لا كيفية له واما قبل وقوعه فله كيفيات من
كونه معلقا او منجزا على مال او بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا
ومقيدا انما يأتي من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير
على قولهم ان العتق لا كيفية له وانما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه
ايضا من جعلها بائنا او ثلاثا في العدة واشار بتخصيص الامام الى ان
عندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس كما في المبسوط لكن في الكشف انه اذا
شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير ينبغي ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك على قولهما ولم ار ما يثبته في كتاب انتهى **وفي الطلاق**
وهو قوله انت طالق كيف شئت **تقع الواحدة** قبل المشيئة اشار به الى بطلان
المشيئة لو كانت غير ممسوسة لانها بانت لا الى عدة واما فيها فالمحل
باق بعد الطلاق فيصح التفويض **وبقي الفضل في الوصف** اي الزائد
على اصل الطلاق من كونه بائنا **والقدر** بالرفع اي الثلاث وانما
قيدنا به لانها لا تملك ان تطلق نفسها ثنتين ولو نواهما لان المفوض اليها
تملك بهذه الصيغة وان نواهما وانما ملكت الثلاث مع انه لا يملك ايقاعها
بانت طالق ولو نوى بسبب التفويض هو فرد اعتباري فصحت
ارادته والمثنى بمعزل كما علم **مفوضا اليها** اي في المجلس لا مطلقا **بشرط**
نية الزوج فان خالف ايقاعها ما نواه لغى ايقاعها وما نواه وبقي
اصل الطلاق فلا بد من اعتبارهما وفائدة التفويض اليها استقلالها
عند عدم نيته لا مطلقا فان المفوض اليها الوصف وهو متنوع
بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وبه اندفع
ما رجحه في النهاية من رواية الطحاوي انه لا يحتاج الى النية كما

ذكره

لان كلمة كيف انما تدل على
تفويض الاحوال والصفات
دون الاصل ح

في التقرير قيدنا بانت طالق لانه لو قال طلقي نفسك كيف شئت
فانه يتعلق الاصل والوصف اتفاقا لان تفويض الاصل اليها ليس
من كلمة كيف وانما هو من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف
كذا في التلويح **وقالا ما لم يعقل الاشارة** اي ما لا يكون من قبيل الامور
المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح
وغيرها **فحاله ووصفه بمنزلة اصله** اي حاله واصله سواء فالحال
والوصف مترادفان لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة
وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة
اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل بالنكاح والوصف
ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا **فيتعلق الاصل بتعليقه** اي
الوصف فلا يقع شيء ما لم تشا فاذا شاءت في المجلس فالتفريع كما قال
ابو حنيفة كذا في التقرير ثم اعلم ان في عبارته تسامحا لان
الوصف مثل الاصل والاصل غير مفوض عند الامام كان الوصف
كذلك فالاولى ان يحمل على القلب لقوله فيتعلق الاصل بتعليقه كذا في
التقرير فالاصل واصله بمنزلة وصفه وفرعيهما لانهما جعلا تفويض
الاصل اصلا بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى انما
البيع مثل الربا واجاب في التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها لاستلزام
انتفا الفاسد على مذهبنا واللازم باطل وبيان الملازمة ان
الفاسد مشروع باصله دون وصفه والبيع مما لا يقبل الاشارة
انتهى فقد خالفا اصلهما في البيع الفاسد وخالفه ابو يوسف
في الصلاة فقال اذا بطل وصفها لا يبطل اصلها وفاقا للامام
وجرى محمد على اصله فيها فابطل الاصل وخالفا اصلهما في الصوم لانهما
وافقا الامام في انه اذا بطل وصفه لا يبطل اصله وبه علم ايضا

مفوض اليها اتفاقا وانما الخلاف فيما اذا كان الوصف

ان

ان اصلهما هنا ليس بصحيح **وكم اسم للعدد الواقع** اي بالنظر الى الطلاق
وايقاعه مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من العدد وذات كذا في التقرير
وذكر في المغني انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اي عدد
ويشتركان في خمسة الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء
ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة الكلام مع الخبرية يحتمل
التصديق والتكذيب والمتكلم بها لا يستدعي من مخاطبه جوابا
والمبدل منها لا يقترن بالهمزة ولمميزها لا يختص بالمفرد
ولمميزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتمامه فيه فعلى
هذا كم في قوله انت طالق كم شئت استفهامية بمعنى اي عدد شئت
فقولهم للعدد الواقع تسامح وقول بعض الشارحين كما دل كلامهما
بمعنى الكثير ليس بصحيح **فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
حتى تشا** لانه بمعنى الشرط ولا بد من المجلس لانه تمليك فيقتصر عليه
وان ردته بطل لانه خطاب واحد فيقتضي جوابا في الحال ولها ان
تطلق نفسها ما شاءت لانه فوض اليها اي عدد شاءت كذا في الهداية
وظاهره انه لا يتوقف على نية الزوج بخلافه في كيف لان المفوض
اليها الحال وهو مشترك كما قدمناه لكن ذكر في الكشف انه راى
بخط شيخه معلما بعلامة النوادر وكان مطابقة ارادة الزوج شرط
لانه لما كان للعدد المبهم احتيج الى النية واقره في التقرير والظاهر خلافه
لانه لا اشتراك لان المفوض اليها العدد فقط ولا افراد فلا ابهام **وحيث
واين اسمان للمكان المبهم** اما حيث فيجوز في الثا الضم تشبيها لها
بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة والكسر على اصل التقا
الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعربها وهي للمكان اتفاقا
قال الاخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها في محل نصب على الظرفية

او خفض بمن وتلزم حيث الاضافة الى الجملة اسمية او فعلية واضافتها
الى الفعلية اكثر وندر اضافتها الى المفرد وتمامه في المغني واما
اين فكذلك للمكان **فاذا قال انت طالق حيث شئت واين**
شئت انه لا يقع ما لم تشا لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغوا
ويبقى ذكر مطلق المشية فلذا قال **وتتوقف مشيتها على المجلس**
فاذا قامت من مجلسها او ورد عليه انه اذا لغى ذكره بقى انت
طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت
الدار واجيب بانه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا
لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام وصار بمنزلة ان لانها الاصل ولم
يجعل بمنزلة اذا او متى ولذا قال **بخلاف اذا ومتى** لانه لا يبطل بالقيام
عن المجلس فيهما او ورد ان الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى بجعل
حيث مجازا عن اذا او لاشتراكهما في معنى الظرفية واجيب
بانه ليس فيهما ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب
الى الحقيقة من عدمها واجيب بان مطلق الظرفية لا وجود
له في الخارج كذا في النهر ورده السيرامي بانه لا يلزم من عدم
تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه
انتهى **الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث**
عند الاختلاط اي يتناوله على وجه الحقيقة لانه صح للمذكر والمؤنث
كالمذكر فقط والاصل الحقيقة وقال الاكثر انه مجاز لانه خير
من الاشتراك ورد بانه خير من المشترك اللفظي وليس وانما
هو مشترك معنوي اي الاحد الدائر في عقلاء المذكرين منفردين
او مع الاناث فان استدل بعدم دخولهن في الجمعة والجهاد ونحوها
فقد يقال انه لدليل خارجي واستدل الاكثر بقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات

والمسلمات وفائدة الابتدا اولى من الخصوصية بعد المثنا والظاهر ا
وسببه وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله
ذكر الا الرجال فانزلت في مسند احمد من طريق ام سلمة ومن طريق
ام عمارة وحسنه الترمذي فقرر النبي عليه السلام فهمهن وهن ايضا
من اهل اللسان واجيب بان معنى قولهن ما نرى الله ذكرهن
اي باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون الا بعض
امراة مسماة بزيد وتمامه في التحرير في بحث العموم **ولا يتناول الاناث**
المفردات اي لا يكون لهن خاصة **وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول**
الاناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن **امنوني**
على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال
امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني
وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ظاهره ان المشايخ
المشايخ اخذوا من هذه الفروع القاعدة الاصلية قال في التحرير له
والاظهر خصوصه بالذكور لثبات خصوصهم عند الاطلاق واما دخول
البنات فللاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته انتهى ويدل
على خصوصه بالذكور وجود الاختلاف في الوقف قال في فتح القدير
وتدخل البنات في قوله بني واختاره هلال وعن ابي حنيفة اختصاص
الذكور به قال بعض المشايخ في المسئلة روايتان انتهى والوجه الدخول
لما عرف في اصول الفقه وعليه بنوا قول المستامن امنوني على بني
تدخل البنات قال في الخلاصة وهذا انما يستقيم في بني اب محصورين اما
فيما لا يحصون فيصح ان يقال هذه المراة من بني فلان انتهى يعني
فتدخل المراة بلا تردد ولو لم يكن له الا البنات صرفت الغلة للفقرا

وعلى بنائي لا يدخل الذكور انتهى ما في الفتح واقول لا اظهر عدم دخول البنات
في الوقف وانما دخلن في الامان للاحتياط عملا بما رجحه في التحرير
واما ما رجحه في الفتح فبناه على ما ضعفه في الاصول **واما الصريح** في
اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا ومعنى فعيل بمعنى فاعل او
من صرحه اذا اظهره ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على
سائر الابنية وفي الاصطلاح **فما** اي لفظ **ظهر المراد به ظهورا بينا**
فخرج الظاهر لانه ليس ببين واما النص والمفسر والمحكم فخارجة
بمورد القسمة فان ظهورها ليس بكثرة الاستعمال انما هو بحسب
اللغة هذا ما اختاره في التقرير واختار المحقق في التحرير ان الصريح
ما يتبادر المراد به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر
في احد المعاني بحيث يتبادر والمجاز كذلك مع الهجر اتفاقا ومع استعمال
الحقيقة عندهما واما الظاهر واخواته فان اشتهرت دخلت
في الصريح فلاخراج شيء منها مطلقا لا يتجه لكن ما لا يشتهر منها
لا يكون كناية والحال يتبادر المعين وان كان للغلبة بل للعلم بالوضع
وقرينة النص واخويه فيلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا
ولا كناية لكن حكمه ان تحد بالصريح او بالكناية فلا فائدة فليترك
ما تعارفه كثير من المشايخ وما لوا اليه من قيد الاستعمال في الصريح
وتنقيص في تعريفه على ما يتبادر خصوص مراده لغلبة او غيرها
لكن اخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم بزيادة
عدم احتمال غيره وقد يمنع بان طالق صريح في رفع النكاح ولم ينقطع
احتمال ارادة غيره حتى يثبت من وثاق مع عوجه ديانة انتهى
وقد بينا انهم اصطلحوا على اشتراط الاستعمال في هذا القسم ولا
مشاحة في الاصطلاح فخرجت الاقسام الاربعة اصطلاحا
حقيقة

حقيقة كان الصريح **او مجازا** كما قدمناه من المجاز المشتهر عند هجر
الحقيقة اتفاقا كقوله لا اكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله
لا اكل من هذه الحنطة انما يصح على قولهما كما نبه به في التحرير **كقوله**
انت حر وانت طالق وبعت ونكحت وظاهر كلام فخر الاسلام وتبعه
في التقرير ان معناها اتفق عليه اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة
والحج والزكوة فانها لم تبق على معانيها اللغوية وبه اندفع ما ذكره
بعضهم من ان المثال المذكور صالح للحقيقة والمجاز **وحكمه** اي الصريح
تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده
حتى لو طلق او اعتق مخطئا وقع ثم المراد ثبوت حكمه بلا نية قضاء
فقط والا اشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمها في الواقع مع الهزل
وفي نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا في التحرير وقولهم
لو طلق او اعتق مخطئا وقع اي قضاء واما في الديانة فلا بخلاف الهازل
فانه يقع عليه قضاء وديانة ثم لا بد من القصد بالخطاب بلفظه
عالما بمعناه او النسبة الى الغائب وتمام تعريفه في فتح القدير
وبه ظهر ما في القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها
اقرا علي فقرا انت طالق لا تطلق انتهى لانه لم يقصدها بالخطاب ونحوه
كقولهم لو كرر انت طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها
فلا اشكال خلافا لمن توهمه **واما الكناية** فماخوذة من [illegible]
كنيت اذا كان لام الكلمة يا وهو المشهور لان في الكناية اصلية
كما في النهاية والسقاية او من كنوت اذا كان واوا وهي لغة غير
مشهورة فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كذا في التقرير واما
في الاصطلاح **فما استتر المراد به الا بقرينة حقيقة كان**

او مجازا اى بالاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا للاستتار
لكونه مقصودا عنده لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في
اللغة كما اذا لا انكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله وان كان
معناه خفيا في اللغة وعلى هذا فالضمير في به في التعريف راجع
الى الاستعمال ايضا ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترط
هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا في التقرير واختار في
التحرير انها ما لا يتبادر المراد منه اقسام الخفا والمجاز غير
المشتهر وهو مبني على عدم اشتراط الاستعمال وورد على اشتراطه
لزوم كون الضماير ليس منها لانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال
مع انها منها ولذا قال مثل الفاظ الضمير واجاب في التقرير
بانها انما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية فان
المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عن
ابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فان قيل الكناية عند
علما الاصول هل هي الكناية عند علما البيان او غيرها اجيب
بان الظاهر ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فانما هو كناية
عند علما البيان كناية عندهم فان صاحب المفتاح قال الكناية
ان تترك ذكر الشي بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور الى
المتروك وحذف المرجع نادر لا حكم له فليس كل كناية عند اهل
الاصول كناية عند اهل البيان كذا في التقرير وحكمها انه لا
يجب العمل الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
لتردد ما فيها من استتار المراد والتردد فيه وكنايات
الطلاق كبائن وحرام سميت بها مجازا لانه لا استتار في
معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
فيما

فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد
لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير
لها لفظ الكناية واحتاج الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين
البينونة عن وصلة النكاح وبغير الطلاق البائن بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون
الواقع به رجعيا وذكر السيرامي انه من باب تسمية الملزوم باسم
اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل اذ الوصلة ضد البينونة
فلا تكون محلا لها حقيقة انتهى وتعقب قولهم انها كنايات مجازا
في التلويح بانها ما استتر المراد منه وان كان معناه اللغوي معلو ما
والمراد بقوله انت باين بينونة خاصة لا مطلقها وهي غير
معلومة وان كان المطلق معلوما فيكون كناية حقيقة وفي
التحرير ثم قيل لفظ كنايات الطلاق مجاز لعوامل حقايقها غلط
اذ لا تنافي الحقيقة الكناية وما قيل الكناية الحقيقة مستترة
المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها ابائن من الخير
او النكاح منتف فان الكناية بالتردد في المراد لا الوضعي ه
كالمشترك والخاص في فرد معين وانما المراد مجازيته اضافتها
الى الطلاق فان المفهوم انها كناية عنه وليس كذلك والاوقع
رجعيا انتهى والحاصل ان قولهم انها كنايات الطلاق مجازا صحيح ه
والغلط في تعليل صاحب الهداية بقوله لانها عوامل بحقايقها
وفي تعليل الاصوليين بانها معلومة المراد والحق ان المجاز انما
هو في الاضافة الى الطلاق الا في قوله اعتدي استبري رحمك
وانت واحدة استثنا من قوله وكنايات الطلاق فيكون طلاق الكناية

على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعي وفيه نظر لان الابهام
فيهما انما هو في المتعلق كسائر الفاظ الكناية فالحق انه استثناء كذا
قوله حتى كانت تبوين فان معناها يدل على البينونة ولذا الطلاق تقع
بموجبها فيكون باينا وفي الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل
بالتطليق المقدر او المستعار له والواقع به رجعي اي اعتدي لاني
طلقتك في المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفي غيرها يثبت
الطلاق بالكناية ولا تجب العدة وكذا في استبرئي وانت واحدة
فالمعنى انت تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر حيث نوى
الطلاق ولا معتبر باعراب الواحدة هو الصحيح لان العوام لا
يميزون بين وجوه الاعراب كما في الهداية وقد الحق في فتح
القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيا بجامع
ان المقدر الطلاق والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
وظهر هذا التفاوت بين الصريح والكناية فيما يدرا بالشبهات
كالحدود فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا بخلاف
جامعتها او واقعتها او وطيتها فلا يجب بالتعريض وهو ان يذكر
شيئا ليدل به على شيء لم يذكره وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب
يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان
لا يجب الحد كما في التلويح وذكر فخر الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له
اخر صدقت لم يحد المصدق ولو قال هو كما قلت حد وفرق بينهما
شمس الائمة بان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محلة يحتمله
ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي عملا بقول علي رضي الله عنه دماؤهم
كدمائنا فيكون نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول وصدقت
يحتمل

يحتمل امورا كثيرة التصديق فيما معنى تكيف تكلمت بهذا او صدقت
في انه زنا وعدك في نسبته الى الزنا والسخرية به والاستهزاء وفرق
بينهما في الاسرار بان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لان خطاب
للرامي لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا بل انما يتصل به اقتضاء صدق
الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف
قوله هو كما قلت فانه اتصل به فانما جاز عند على سبيل المغايبة كانت
في المخاطبة كذا في التقرير واورد عليه السيرامي ان التشبيه هو القول
الدال على اشتراك امرين في شيء فلا يفيد العموم واجاب بانه اذا اورد
بين شيئين ولم يكن ثمة امر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل قابل له
للاشتراك في امور متعددة حمل على الاشتراك فيها لا في واحد منها
لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف بلام الجنس في العام الخطابي
يحمل على الاستغراق بخلاف قوله يشبه سارقا وانت كسارق اجنبيا
فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة في امور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو
الاثم في الاخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم
شبهة واما الاستدلال وهو طلب الدلالة كالاستنصار طلب
النصر وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار
على عكس التعليل تلبيس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف في اخر شرحه
والدلالة كون الشيء متى فهم فهم غيره فان كان التلازم بعلة الوضع
فوضعية او العقل فعقلية ومنها الطبيعية وتمامه في التحرير
واللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وباعتباره ينقسم اللفظ
المراد بالعبارة الى اخره بعبارة النص اي اللفظ لا النص قسيم الظاهر
فالمراد بعبارة النص عينه فالاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم
كذا في التقرير فهو العمل اي عمل المجتهد لا العمل بالجوارح بظاهر ما

سيق الكلام له اى المعنى الموضوع النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا
اصليا او لا وهو المعتبر عندنا فى النص او غير اصلى وهو المعتبر فى الظاهر
فنهما اباحة النكاح والقصر على العدد من آية فانكحوا امر العباد وان
كانت ظاهرا فى الاول وكذا حرمة الربو وحل البيع والتفرقة من آية
واحل الله البيع فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لافادة معناه
سواء كان سوقا اصليا او لا كما فى التحرير وحاصله ان العبارة دلالة اللفظ
على المعنى واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت
بنظمه لغة اى بتركيبه لكنه غير مقصود بالقصد الاول ولا سيق
له النص وهو الذى يسمى فى علم آخر بدلالة التضمن كان السامع لاقباله على
ما سيق الكلام له غفل عما فى ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل
وجه لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه احد بدون التامل فان كان
لغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجا
الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة فقوله وليس بظاهر بيان
لتسميته بهذا الاسم كالرجل اذا نظر الى شيء ادرك مع ذلك غيره بلحظاته
كانه يشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ببدنه واللحظ النظر بموخر العين وفى
التحرير ودلالته على ما لم يقصد به اصلا اشارة وقد يتامل وقد ظهر
انها لا تزاحم العبارة وفى التقرير ثم النسبة بين العبارة واخواتها
اما بين العبارة والاشارة فعموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لا
بد لها من نظم ولا ينعكس كليا واما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص
من وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما
وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت
اقتضاء لا يحصلان الا بالمنطوق انتهى وهذا كقوله تعالى وعلى المولود
له اى الاب رزقهن اطعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع
اذا كن

اذا كن مطلقات كذا فى تفسير الجلالين سيق الكلام لاثبات
النفقة اى لايجابها على الاب وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء
لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك
بالاجماع فتدل على اختصاصه به بالنسبة وبهذا علم انت ومالك لابيك
قال المصنف وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطى
جاريته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه
فيها احد وان الولد لا يشاركه فى نفقة ابيه احد لغيره وفى قوله رزقهن
اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن فيكون
دليلا لابى حنيفة فى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى
زاد فى التقرير ولا عقر عليه لو وطى جاريته وثبوت نسب ولد جاريته
من غير قيمة الولد وعدم الضمان فى انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة
خادم الاب عليه انتهى وقد مثلوا للاشارة لان صحة اطلاق الفقر
بعد ثبوت ملكهم لاموالهم منه متوقف على الزوال كذا فى التحرير
ومنها دلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها
دلالة آية احل لكم ليلة الصيام على الاصباح جنبا وهما اى العبارة
والاشارة سواء فى ايجاب الحكم اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم
بظاهر نظمه فيه ولا يجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية
دون الاشارة وفيه نظر لان كلا منهما دلالة لفظية وهى تفيد القطع
عندنا اذا لم يوجد احتمال ناش عن دليل فالحق انهما قد يكونان قطعيين
وظنيين ومختلفين كذا فى التقرير الا ان الاول اى الذى هو العبارة
احق عند التعارض من الاشارة لعدم كونها مقصودة كقوله عليه السلام
فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه

التقسيم

الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة بناء على ان الشطر النصف لا البعض وللاشارة
عموم كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فيقبلا التخصيص كما خصت
اشارة اللام السابقة اباحة وطي جاريته امته واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا اي دون معناه الشرعي
المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص هنا ما ادى اليه الكلام كالايلام
من الضرب فانه مفهوم لغة لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فانه من
قبيل العبارة فكان هناك مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ
وهو ما يفهم من الضرب من استعمال الة التاديب في محل قابل ومفهوم
يؤدي اليه اللفظ وهو ما يفهم من المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا لغوي
فان كل من كان من اهل اللسان يفهمه منه كذا في التقرير وعرفه في
التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت لفهم مناطه بمجرد فهم اللغة
كان اولى او لا كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم الضرب ولتاتا على مجرد لازم
المعنى كدلالة المعنى الضرب على الايلام فغير مشهور والوجه انه من الاشارة
انتهى وبه اندفع ما في التقرير كالنهي عن التافيف كلمة اف بفتح الفاء
وكسرها منونا وغير منون مصدر بمعنى تبا وقبحا كذا في تفسير الجلالين
يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد فان له معنى معلوما
بظاهره وهو اظهار الشآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما لمعناه وهو
الاذى وهو مفهوم به لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وما نحن
فيه ضروري وبمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه حتى لو سمعنا
هذا اللفظ لهذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان
يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد حتى ان السامع اذا كان
من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة لا يقال العبرة منصوص عليه
في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وان كان على جهة الاكرام لان ذلك
في المعنى

في المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا اما ما عرف من النص لغة فلا بد
من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف بالنص كان سؤر
الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف واذا عرف ان
النهي عن التافيف باعتبار الاذى يوقف به على سائر الاذى من الضرب
والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد كذا في التقرير والثابت به اي بهذا
القسم كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده
الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر
الواحد والقياس الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة مقدم
على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى
فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى
نفي الكفارة فترجح على دلالة النص واما وجوب القصاص فمن عبارة دليل
اخر كذا في التلويح ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات
النصوص دون القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف
الدلالة والحدود تدرا بالشبهات وفي القياس شبهة دون الدلالة اه
وقد استفيد من التعليل ان الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص
العلة واستفيد من كلامهم ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي
لانها ثابتة قبل شرع القياس ولان النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس
لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فالمنصوص عليه
حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس
جلي قطعي وهذا النزاع لفظي كذا في التلويح ثم اعلم انه ربما توهم
من كلامهم هنا ان الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك

لانها تثبت بخبر الواحد اجماعا والفرق بين بينه وبين القياس ان
الشبهة في القياس اختلالا المعنى الذي يتعلق به الحكم والشبهة
في خبر الواحد انما هو في طريق الثبوت كذا في التلويح والحق ان مفهوم
الموافقة المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس اصلا لما
في التحرير من بحث القياس لو اعتبر فيها بطل اشتراطهم عدم كون
دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع انتهى ثم اعلم انهم جعلوا الكفارات
هنا كالحدود لا تثبت بالشبهات وصرحوا ان كل كفارة فيها معنى
العبادة ومعنى العقوبة بنحو الاول اغلب الا كفارة الفطر في رمضان
فان الثاني اغلب فينبغي ان يكون مرادهم هنا كفارة الافطار فقط
لانها لا تثبت مع الشبهة واما غيرها فتثبت مع الشبهة بدليل
وجوبها على المخطئ في القتل **والثابت به** اى بهذا القسم المسمى بالدلالة
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لانه من عوارض الالفاظ والدلالة
ليست بلفظ واشار الى ان الاشارة تقبله وهو الاصح كما في التلويح
لما سبق انها متعلقة باللفظ وما ذكره المصنف من ان الدلالة لا
عموم لها قول فخر الاسلام وتبعه في التقرير ولم يذكرا خلافا فظهر به
ان ما في التحرير سهو وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة
دلالة النص وكذا اشارة النص عند الحنفية لانها دلالة اللفظ واختلف
في عموم مفهوم المخالفة عند القائلين به **واما الثابت باقتضاء
النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه
النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة
المقتضى** هذه عبارة فخر الاسلام وقد شرحها في التقرير بقوله
الاقتضاء الطلب ومنه اقتضاء الدين وتقاضاه اى طلبه وما ذكره
الشيخ هنا يمكن ان يكون له تعريفا للمقتضى بالكسر وهو الظاهر ويمكن

ان يكون

ان يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك لان الثابت المذكور في الكتاب
الا كان عبارة عن المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص بمعنى قوله واما
الثابت واما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويقرا بشرط
تقدم بالاضافة والتنوين في تقدم يكون عوضا عن المضاف اليه وهو
الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت
والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الاضافة والفاء في فان ذلك
اشارة الى التعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه
وفي فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى
فالشيء عليه وانما سمي هذا النوع مقتضى لانه امر اقتضاه النص وان كان عبارة
عن حكم المقتضى فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرا شرط بالتنوين والجملة
بعده صفة له وذلك اشارة الى تعليل التقدم لا غير وفي فصار للاشارة
الى كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى
النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه امر
اقتضاه النص ولما كان ثبت ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطة
لا يكون ثابتا بالراى فكان كالثابت بالنص وهذا التقدير يحتاج
الى حذف الجار والمجرور وهو في اثباته انتهى وحاصل دلالة الاقتضاء
دلالته على مسكوت يتوقف صدق المنطوق عليه كرفع عن امتي او
صحته شرعا كاعتق عبدك عني **وعلامته** اى المقتضي بالفتح **ان يصح
به المذكور** وهو المقتضي بالكسر بان يصير مفيدا وموجبا للحكم
ولا يلغى المذكور **عند ظهوره** اى المقتضى بالفتح اى لا يتغير ظاهر
الكلام عن حاله عند ظهوره **بخلاف المحذوف** فانه اذا قدر مذكورا
انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
واسئل القرية من النصب الى الجر اعلم ان العامة جعلوا ما اضمر فانه

اذا صرح بالمحذوف وهو الاهل كان السؤال واقعا عليه وبتغيير اعراب القرية
من النصب الى الجر اعلم ان العامة جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما
اضمر ضرورة الصدق كرفع عن امتي وما اضمر لصحته عقلا كما سبك
القرية وشرعا كاعتق عبدك وسموا الكل مقتضى بالفتح فهو ما استدعاه
الصدق او الصحة وقالوا بجواز عمومه ما خلا الدبوسي وخالفهم فخر
الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فقالوا
المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا
وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضى الا صدر الاسلام فانه لم يجوز
عموم المحذوف ايضا وسبب مخالفتهم انهم راوا في بعض افراد هذا
النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث
فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبل
وسموه مقتضى ووضعوا لكل علامة لكن اورد عليهم انها ليست مطردة
ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور كما في
قوله عز وجل فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت واجاب عنه في التقرير
بانه لا تغيير في المثال المشهور فان الموجود منه محض الايجاب وبه
لا تخرج العين عن ملكه ولا يدخل في ملك الامر وكذلك في صورة المحذوف
في الاية عدم التغيير ممنوع فان قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن
الامر وعند التصريح بالمقدر ينقلب مسببا اما عن شرط ان قدر
فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن الامر ان قدر فضرب
فانفجر ولا شك في كون ذلك تغييرا وعلى هذا فمراد فخر الاسلام ومن تبعه
بالصحة الصحة الشرعية فقط انتهى واورد السيرامي ان المقتضى
ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الاعتاق عنه تتوقف
على الملك الحاصل بالايجاب والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضى

واجاب

واجاب بان الموقوف على المجموع موقوف على جزئه ايضا وليس
المقتضى جميع ما يتوقف عليه الصحة الشرعية بل ما يتوقف عليه
مطلقا انتهى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير في قوله تعالى فتحرير
رقبة مقتض بالكسر تمليك المصحح له اذ تحرير الحر غير متصور
وكذا التحرير عن ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فتحرير رقبة مملوكة ولم
يذكره اي لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح به لا يوجب تغييرا
فكان مقتضى هذا ما ذكره فخر الاسلام اولا وتبعه في التقرير وليس
هو المثال المشهور وهو اعتق عبدك عني بالف فانه لا يلزم فيه
ان يكون للتكفير فالمقتضي بالكسر هو الامر بالاعتاق والمقتضى
بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف
في المقتضى المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق وصرح بان البيع المقدر
سقط منه القبول لانه يقبله كما في التعاطي وحاصله ان البيع الثابت
اقتضاء انعقد بالايجاب فقط وقدره الامام البزدوي مشتملا على
الايجاب والقبول فقال كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني
والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك
بل منك والتحقيق وجد في التلويح ان هذا احسن من جهة انه حمل
عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع
على ما توهمه صدر الشريعة اذ لا يقال اعتقه عنه بل منه والتحقيق
ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع
كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف انتهى واختار في التحرير طريقة
البزدوي ورد على صدر الشريعة بان بعته توكيل للبائع فقط لا يجزئ
انتهى وقد يقال لانه تسويح في ما ثبت اقتضاء حتى قال في البديع المقتضى

بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه لا بشروط نفسه لانه
تابع حتى اسقط ابو يوسف القبض في الهبة اقتضا في قوله
اعتقه عني بغير شي قياسا على اسقاطه في البيع الفاسد اقتضا
نحو اعتقه عني بالف ورطل من خمر الى اخره ولذا قالوا تشترط اهلية
الامر للاعتاق ولا تكفي اهليته للبيع حتى لغي لو كان الامر صبيا
ماذونا وقالوا لا يثبت في هذا البيع خيار الروية والعيب وصح
الامر باعتاق الابق وان لم يصح بيعه فجاز انعقاده بصيغة
الامر ومما يضعف طريقة البرغنوي ما صرحوا به من انه لو صرح
المامور بقوله بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الامر بل كان
مبتديا ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدره
البرغنوي **والثابت به** اي بالاقتضا **كالثابت بدلالة النص** في
كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس **الا عند التعارض** فيقدم
الثابت بالدلالة لانه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورة
ولا عموم له اي للمقتضى بالفتح **عندنا** لانه ثابت ضرورة فيتقدر
بقدرها لان الضرورة تندفع باثباته فرد اذا كان له افراد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه ولان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى
لا لفظ ونقض في التحرير بان منع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس
بشي لان المقدر كالملفوظ وقد تعين وايضا لا يصح قولهم لا ضرورة
الى العموم لان الكلام فيما اذا فرض توقف الكلام على عام فهو ضروري
والا فغير ضروري المفروض فالحق انه ان توقف على خاص او عام لزم
واما اذا توقف على احد الافراد فقط فانه لا يقدر ما يعمها بل ان اختلفت
احكامها ولا معين كان مجملا وان لم تختلف احكامها قدر الاقدر الاحد
الدايرلان اضمار الكل بلا مقتض لا يجوز نفي حديث رفع عن امتي اريد
حكمها

حكمها ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم اذ ينتفي الاثم بهما ويلزم
الضمان فلولا الاجماع على الاخروي مرادا توقف واذا جمع على الاخروي
انتفى الحكم الدنيوي فتفسد الصلاة بنسيان الكلام وخطا بخلاف الصوم
بالثاني لا الاول بالنص ولو صح قياس الخطا على النسيان لعذر لا جرما
قياس الصلاة على الصوم فبعيد لان عذر الناسي لا مذكر له لا يستلزم
عذره مع المذكر ولذا وجب الجزا بقتل المحرم الصيد ناسيا انتهى
مع زيادة ايضاح فينبغي ان تخصص قولهم انه لا عموم له بما اذا
كان له افراد وتوقفت صحته على احدها فانه لا يقدر كلها كما لا
يخفى **حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق** جعله متفرعا على ان المقتضى لا عموم له فلا يحتمل
تخصيصه ورده في التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول في نحو لا
اكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه
ولا بعدم صحته شرعية تخصه باسم المحذوف ولم يتحد حكمها في عدم العموم
غير ان عمومه لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا في حكمه فلو نوى ماكولا
دون اخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات
من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيه غير صحيح بل ينبغي ان يقال لا اكل
لا واحدا كلا يقبل العموم لاجل المصدر والنظر يقتضي انه اذا لاحظ
الاكل الجزي المتعلق بالماكول الخاص اخراجا صح او الماكول فلا يصح غير
انا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة واخراجها
بل الماكول وعلى مثله بني الفقه فوجب البنا عليه بخلاف الحلف لا
يخرج مخرجا للسفر مثلا حيث يصح لان الخروج متنوع الى سفر
وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية بعضه نية نوع
كلمت بابن سوى الثلاث انتهى والحاصل انه اذا كلمت لا يصح ان

مقتضى وانما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد
سلم الحكم وانما نازع في كونه من هذا القبيل ولا اسكن بيتا كلا اخراج
فلو نوى بيتا صحت نيته وكذا لا اساكن فلانا وتمامه في التوضيح
وكذا اذا قال انت طالق و طلقتك ونوى الثلاث لا يصح
لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون
ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلاث فان
معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اقسام الاجناس فصار كانت طالق طلاقا
و طلقتك طلاقا وانت باين فانه تصح فيه نية الثلاث لان
البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك نية الطلاق فانه
لا اختلاف فيه الا بالعدد على اختلاف التخريج فعندنا لما ذكرنا
وعند الشافعي فلان للمقتضى عموما عنده ثم اعلم ان التحقيق ان هذا
كله ليس من باب المقتضى فصحت نية الثلاث في طلقي لان الجنس
مذكور لغة اذ هو اوجدي طلاقا فصحت نية العموم واما انت طالق
فجعله الشارع انشاء للواحدة ولا مقدر اصلا لانه فرع الخبرية المحضة
ولا يصح ان يكون خبرا وانشاء لتنافيهما لتنافي لازم الخبر والانشاء والثابت
له لازم الانشاء فقط واما طالق طلاقا فعلى ارادة التطليق بطلاقا
مصدر المحذوف واما بالغاء طالق معه كما مع العدد والا لوقع به واحدة
فيلزم ثنتان بالمصدر وهو منتف عندهم كذا في التحرير والله سبحانه
اعلم فصل في الادلة الفاسدة التنصيص على الشيء باسمه
العلم وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علما او اسم جنس كذا
في التقرير وفسره في التحرير بالاسم الجامد يدل على الخصوص عند البعض
وهو الدقاق والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح لذلك
المحال

بحث المنطوق والمفهوم وبيان اقسامه

عن
المحال كذا في التقرير وحاصله انه يدل على نفي الحكم عما عداه ولا بد
هنا من معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان اقسامه فالاولى دلالة
اللفظ في محل النطق على حكم المذكور والثاني دلالته لا فيه اي على حكم مذكور
لمسكوت او نفيه عنه وتقسمه الشافعية الى مفهوم موافقة وهو دلالة
النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو دلالته على نقيض حكم المنطوق
للمسكوت ويسمى عندهم دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة
والشرط وسيأتيان والغاية عند مد الحكم اليها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده
به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بجامد كفي الغنم زكوة والعرف كلها
على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه
في كلام الشارع فقط واما في الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة
والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلي لا الى الدليل وحكم الغاية والعدد
الى الاصل الذي قرره المسيح والحق بعض مشايخنا الحنفية بالمفهوم
دلالة الاستثناء والحصر نحو انما الاعمال بالنيات والعالم زيد وهو عندنا
عبارة منطوق لا في الحصر باللام والتقديم فما بالاذانين ظاهر وقد نفوا
اليمين عن المدعي بحديث البينة على المدعي بواسطة العموم فلم يبق يمين
عليه وقيل مفهوم العدد معتبر اتفاقا وسيأتي بيانه كذا في التقرير
التحرير كقوله عليه السلام الماء من الماء المراد من الاول الماء
المطلق ومن الثاني المني ومن للسببية معناه استعمال الماء واجب بسبب
انزال المني ذكره السيد بحر كار فهم الانصار رضي الله عنهم جمع نصير
كشريف واشراف او جمع ناصر كصاحب واصحاب واللام للعهد اي انصار
النبي صلى الله عليه وسلم واختص عرفا باصحاب المدينة الذين آووا ونصروا
وهم المتقدمون والمتبادرون بالبيعة على اعلان توحيد الله تعالى

وشريعتهم فلذا كان حجة على منه اللسان فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون
لما فوق العشرة لكنهم كانوا اضعاف الالف فلما القلة والكثرة انما اعتبرتا
في نكرات الجموع ذكره الكرماني **عدم وجوب الاغتسال بالاكسال**
وهو ان يفتر الذكر من الجماع قبل الانزال لعدم **الما** وهم كانوا اهل اللسان
اعلم ان الانصار وان فهموا ذلك لا رجعوا عنه لما اخبرتهم عائشة بالحديث
الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل
او لم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الما من الما
منسوخا وكذا اجمع الائمة الاربعة على الوجوب كما نقله النووي في شرح مسلم
ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام **وعندنا لا يدل عليه** والا يلزم الكفر
في محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا كذا
في التوضيح والكذب والكفر لازم في كل منهما فلا وجه لتخصيص الكفر
بالاول والكذب بالثاني لانه يلزم منه نفي وجود الباري تعالى كما افاده
في التلويح ولما في بعض الشروح من ان رسالته تلتزم صدقه وهو
ملتزم لصحة نفسه لانه اخبر به فلا ملازمة مدفوع لان الكلام فيما
لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجي **سوا كان مقرونا**
بالعدد او لم يكن وهو الصحيح كما ذكره المصنف في شرحه احترازا
عن قول الثلجي من اصحابنا فانه قال بان مفهوم العدد معتبر لان قوله عليه
السلام خمس من الفواسق يقتلن فانه يدل على نفي ما عداه والا يلزم
ابطال العدد المنصوص عليه واجاب عنه في التقرير بان ذكر العدد
لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور بعلة النص لا به
فلا يوجب ابطال العدد المنصوص عليه وعلى هذا المثال في العتاق
والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد

جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع
الاسقاط والنذر كاليمين انتهى وقد رجح بعضهم قول الثلجي بقول صاحب
الهداية في جزاء الصيد في حديث خمس من الفواسق ان في الحاق السبع
ابطال العدد المنصوص وقد اجاب عنه في التحرير بان الحق ان نفي الزائد
بالاصل وقول صاحب الهداية يعني انه الزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا
على الخمس انتهى وقد رده في فتح القدير من وجوه **لان النص لم يتناول**
اي ما ورا المنصوص **فكيف يوجب نفيا او اثباتا** اي لا يمكن ان يدل
على نفي الحكم اصلا **والاستدلال منهم** اي من الانصار انما هو **بحرف**
الاستغراق وهو اللام لانها تفيد العموم عند عدم العهد لا بدلالة
التنصيص وفي بعض الشروح وقد ورد في بعض الروايات انما الما من
الما وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد قدمنا عن التحرير ان بعض مشايخنا
الحق دلالة الحصر بالمفهوم في عدم الاعتبار الحق عتبار فلا اتفاق
كما لا يخفى **وعندنا هو كذلك** اي انه موجب للاستغراق فلا اغتسال
الا من المني لكن **فيما يتعلق بعين الما** اي في غسل يتعلق بالمني وقضا
الشهوة لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس فعلى هذا
كان ينبغي ان لا يجب الغسل بالاكسال فاجاب عنه بقوله **غير**
ان الما اي المني **يثبت مرة عيانا** بالكسر المعاينة كذا في ضياء الحلوم
وطورا بفتح الطا اي مرة اخرى **دلالة** بالتقا الختانين في محل مشتهى
على الكمال فانه دليل الانزال وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله كما
تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قيدنا بكون المحل مشتهى
لانه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال
عندنا لان المحل لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الانزال وهذا كله
على تقدير عدم النسخ او حمله على الاحتلام كما قدمناه **والحكم اذا اضيف**

الى مسمى بوصف خاص اى مخصص فخرج ما كان للكشف والمدح او
الذم فانه لا يدل على نفي الحكم كما في التحرير وترك المصنف قيودا اخرى
ان لا يكون الوصف خرج مخرج الغالب كاللاتي في حجوركم فلا يدل على
النفي وان لا يكون خرج جواب سوال عن الموصوف وبيان الحكم لمن هو
له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه او ظن المتكلم او جهله بحال المسكوت
وخوف تمنع ذكر حاله او غير ذلك كما في التحرير ومثال ما اجتمع فيه
الشروط في الغنم السايمة زكوة **او علق بشرط خاص** مثله وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غيرها عند الشافعي قال في التحرير
وشرطه ما تقدم في مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب
ونحوه **كان دليلا على نفيه** اى نفي الحكم **عند عدم الوصف والشرط
عند الشافعي** وعندنا لا يدل فيهما واستدل للشافعي على الاول بانه صح
عن ابي عبيد فهمه من لي الواجد ومطل الغني ظلم وكذا عن الشافعي نقله
عند خلود وهما عالمان باللغة وعورض بقول الاخفش ومحمد بن الحسن
ولو ادعي السليقة في الشافعي فالشيباني كذلك مع تقدم زمانه او ادعى
العلم وصحة النقل للاتباع فكذا محمد فانه نقيل المثبت اولى قلنا ذلك
في نقل الحكم عن الشارع ونفيه اما هنا فلا اولو بذ قالوا لو لم يدل لخلا
التخصيص عن فايدة اجيب لمنع انحصار الفايدة فيه وبانه اثبات اللغة
وهو باطل وتمامه في التحرير واستدل للشافعي على الثاني بان الشرط سبب
فعلى اتحاده فالنفي ظاهر لان السبب اذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز
التعدد فالاصل عدم غيره فاذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفي الاصلي
ما لم يقم دليل الوجود مع ان الكلام فيما اذا استقصى البحث عن اخر فلم يوجد
وهذا الاستدلال يقتضي موافقة الحنفية لانهم اضافوا عدم الحكم حرب
الى انتفا السبب فينبغي عند عدم الشرط على عدمه الاصلي في التحقيق والا

في

في الاستدلال للشافعي اضافة العدم الى الشرطية اللفظ المفادة للاداة
بناء على ان الشرط ما ينتفي الجزاء بانتفايه فيكون مدلولا للاداة والجواب
منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء وانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط
ليس من مفهومه بل لازم لتحققه وفايدة الخلاف ان النفي حكم شرعي
عنده وعدم اصلي عندنا فلا يجوز تعدية الحكم المعدوم عند عدم
الشرط عندنا ويجوز عنده ثم اعلم ان الشرط له معنى شرعي وعرفي عام
واصطلاحي للمتكلمين واصطلاحي للنحاة اما الاول فلما استعمل لان احدها
امر خارج يتوقف عليه الشي ولا يترتب كالوضو ثانيها ما يتوقف عليه
الشي ولا يتوقف كالدخول في مثل ان دخلت ولا يلزم من انتفايه انتفا
المعلق عليه واما الثاني فما يتوقف عليه وجود الشي واما الثالث
ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا في الشي ولا يوثر فيه واما الرابع
فهو ما دخل عليه شي من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سوا كان علة للجزاء مثل ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف
هو الشرط النحوي والظاهر انه لا يكون موقوفا عليه كذا في التلويح **حتى لم
يجوز الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة** بفتح الطا الغنى اى عند
القدرة على نكاح الحرة ولم يجوز **نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط**
في الاول وهو عدم الاستطاعة **والوصف** في الثاني وهو قيد الايمان
المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات واعلم
ان قيد المومنات الاول لا مفهوم له اتفاقا لانه خرج مخرج الغالب كما ذكره
الجلال في التفسير وانما الكلام في المومنات الثاني وعندنا يجوز فيهما لان

العدم ليس بحكم شرعي فلا يجوز ان يكون مخصصا للعموم واحل لكم ما وراء ذلكم
وان لم يشترط الاتصال في المخصص كقول الشافعي ولا يجوز ان يكون
المتاخر ناسخا له كما في التحرير وحاصله اي قول الشافعي انه الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا العدم للحكم عند عدمه قال في التلويح دلايل مفهوم
الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة واعتبر
الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
لا ظاهره ان الخلاف السابق من ان مفهوم الشرط معتبر ولا مبني
على هذا الاصل وهو ان الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما
عندنا قال في التحرير وان بنا الخلاف السابق على هذا الاصل غلط لان
ما يدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم بانتفائه في الخلافية معنى لفظ
الشرط وهو الدخول في ان دخلت لا الجزاء الذي هو فانت طالق ولا معناه
والخلاف المشار اليه هو ان اللفظ الذي ثبتت سببيته شرعا لحكم اذا
جعل جزاء الشرط هل يسلبه سببيته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط
كانت طالق وحرة جعل شرعا سببا لزوال الملك فاذا دخل الشرط منع
الحكم عنده وعندنا منع سببيته فتفرعت الخلافيات انتهى والحاصل
انه اشتبه على المشايخ سببية الشرط بسببية الجزاء فانهم لما راوا ان
الشافعي عبر بالسببية للشرط وقال بان الشرط لا يمنع انعقاد السببية
ظنوا ان السببية في الموضعين واحد وجعلوا احدهما مبنيا على الاخر وهو
غلط لان قولهم ان الشرط لا يمنع انعقاد السببية اي سببية الجزاء للحكم
وقوله ان الشرط سبب اي كالسبب للجزاء فالسببية مختلفة في
وقد ظهر لي ان الغلط من ابن الهمام فان صاحب التوضيح جعل الخلاف في
اعتبار مفهوم الشرط مبنيا على الاصل وهو ان الشافعي اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم ونحن نعتبر المشروط
مع

مع الشرط فان الشرط والجزاء واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت طالق واوضحه
في التلويح بما حاصله ان الشافعي مال الى اهل العربية في الجملة الشرطية
ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له وابو حنيفة مال الى اهل النظر من
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد كل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
الى اخره قال في التوضيح فعلى هذا الاصل ينعقد المعلق سببا بحاله
عنده لان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان انت طالق سببا للحكم واثر
التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية وعندنا لما كان مجموعهما
كلاما واحدا كان انت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا
وحاصله ان انت طالق ليس كلاما وحده وانما هو جزء الكلام عندنا
فلم تنعقد سببيته وعنده كلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية
فقد ظهر صحة بنا الخلاف على الاصل السابق المبني على اصل اخر حتى
ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك فان وجود الملك شرط
عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عند الشافعي
لما اذا علق الطلاق والعتاق بالملك وهو غير موجود عند وجود
السبب فبطل التعليق وجوز الشافعي التكفير بالمال من الاعتاق
والكسوة والاطعام في كفارة اليمين قبل الحنث بناء على ان السبب
فيها اليمين وهي وان كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع
انعقاد السببية عنده وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط
وهو الحنث فيجوز بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
اتفاقا والفرق له ان المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب

اداوه بخلاف البدني فانه لا ينفك فيه احدهما عن الاخر قال في التوضيح
وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني وذكر قبله انا لا نسلم ان اليمين سبب
لانها انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث وفي
التحرير والاوجه خلاف قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وان اضيفت
اليه في النص كاضافة صدقة الفطر عندنا انتهى وعندنا التعليق بالشرط
اي المعلق لا ينعقد سببا للحال وانما يتاخر انعقاده الى وجود
الشرط لان الايجاب نحو انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو صدوره
من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو المملوك وهنا حال الشرط بينه اي
بين الايجاب وبين المحل لانه مانع للمعلق من الوصول الى المحل فيبقى الايجاب
غير مضاف اليه الى المحل وبدون الاتصال اي اتصال الايجاب بالمحل
لا ينعقد سببا لان السبب عبارة عما يكون طريقا الى الشي ومفضيا
اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم
الوصول الى المحل واورد عليه انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغوا كما اذا
قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول
بوجود الشرط والمحل لا التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولم يذكر المصنف هنا رحمه الله الايجاب
المضاف الى وقت وقد قالوا انه ينعقد سببا للحال كما ذكره المؤلف
في بحث السبب وتعقبهم في فتح القدير بان مقتضى ما ذكروه في المعلق ان لا
ينعقد سببا ايضا ولا فرق الا ظهور ارادة المضيف الايقاع بخلاف المعلق
فان قصده البر فكان هذا المعنى المعقول صارفا اللفظ عن حقيقته ولا يعرى
عن شي مع ان نحو انت طالق غدا واذا جاء غد واحد في قصد الايقاع وهم يجعلون
اذا



اذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال والاخر سببا في الحال انتهى والحاصل
ان المشايخ فرقوا بينهما من وجهين احدهما ان التعليق يمين وهي للبر اعدام
موجب المعلق فلا يفضي الى الحكم واما الاضافة فلثبوت حكم السبب
في وقته لا لمنعه فيتحقق السبب بلا مانع اذ الزمان من لوازم
الوجود ويرده ان اليمين انما توجب الاعدام اذا كانت للمنع واما
اذا كانت للحمل فلا توجب الاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي
فانت حر ثانيهما ان الشرط على خطر ولا خطر في الاضافة ويرده
اشياء منها ما في فتح القدير من اذا جاء غد فانه لا خطر في مجي الغد
فينبغي ان لا يكون تعليقا بل اضافة وهم يجعلونه تعليقا ومنها
ما في التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثلا ان قدم فان
القدوم مترتبهما على خطر الوجود فينبغي ان لا يكون الاول اضافة بل
تعليقا وهم يجعلونه اضافة حتى جوزوا التعجيل قبل القدوم
فيما لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لانه تعجيل بعد وجود السبب
بخلافه في ان قدم فانه لا يجوز التعجيل ومنها لزوم ان يكون اذا
جاء غد فانت حر مثل اذا مت فانت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الغد
كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا في الحال على ما عرف لكنهم
يجوزون بيعه قبل الغد قال والاجوبة عنه ليست بشي ونقل
المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سببا في الحال العلة وفي المضاف
السبب المفضي وهو السبب الحقيقي فلا خلاف وارتفعت الاشكالات
وصدق المضاف ليس سببا ايضا في الحال بذلك المعنى الا ان اختلاف
الاحكام حيث قالوا المضاف سبب في الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس
سببا في الحال فلا يجوز تعجيله ينفيه انتهى والحاصل ان الفرق بينهما
من مشكلات الاصول والفروع والمطلق ذكره في الادلة الفاسدة

لان حمله على المقيد مطلقا منسيا وذكره صدر الشريعة عقب الخاص والعام
لانه من الخاص كما صرح به في التحرير وحده فيه بما دل على بعض افراد
شايع لا قيد له بوضعه لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق دليل
الوضع ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال فكانت دليله ولانه
دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد
ما معه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث
وفيه مترك فتدبر في المقيد انتهى **يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين
عند الشافعي** اعلم انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الاخر فلا حمل
كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
حمل عليه وان اتحد الحكم فاما منفيا او مثبتا فلا حمل في الاول كلا تعتق رقبة
ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا
من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف
الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا
خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب
ونحوه اولا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه
في التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف
الحادثة فعندنا لا يحمل خلافا له وانا نقول بالحمل اذا اختلف الحكم وكان
احدهما موجبا للتقييد او اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب
مثل كفارة القتل المقيدة بالايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة **وساير الكفارات** المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار
واليمين **لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي**

النفي عند عدمه في المنصوص اي في كفارة القتل يعني ان التقييد بوصف
الايمان فيها ينفي الاجزاء عند عدمه بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم
الشرط **وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد** من حيث ان الكل
تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فورد عليه لو لم تلحق كفارة القتل
بكفارة اليمين في جواز التكفير بالاطعام بجامع انهما جنس واحد فاجاب
عنه بقوله **والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت
ثابت باسم العلم** وهو عشرة مساكين فانه اسم جامد **وهو** اي العلم **لا يوجب
الا الوجود** اي لا يثبت الا المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه واذا لم
ينف العدم لم يجز تعديته لان تعدية المعدوم محال **وعندنا لا
يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما**
باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وحيث امكن العمل بهما
وجب **الا ان يكونا في حكم واحد** وحادثة واحدة ولم يردا في الاسباب
ولم يتعرض المصنف لثمرتهما وفي التحرير انهما ان وردا معا حمل المطلق
عليه على انه بيان للمطلق وان جهل فالاوجه عندي كذلك حملا على المعية
تقديما للبيان على النسخ عند التردد وان علم التأخر فالمقيد خبر
الواحد عندهم المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص وهو الوجه
والشافعية يقولون يحمل كالتخصيص اي يبين المقيد انه المراد بالمطلق
واذن فاستدلالهم بانه جمع بين الدليلين مغالطة توهم
لان العمل بالمقيد عمل به قلنا بالمطلق الذي في ضمن المقيد من حيث
هو كذلك وهو المقيد لانه انما يعمل به حال كونه في ضمن ذلك المقيد
بخصوصه وليس العمل به كذلك بل ان يجري كل ما صدق عليه من المقيدات
بدلا وتمامه فيه **مثل صوم كفارة اليمين** ورد فيها قراءة متواترة
فصيام ثلاثة ايام وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود متتابعات

بخلاف الوصف فانه ينفي الحكم عما عداه

لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه
واراد بالمتضادين ما بينهما بغاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين
لا الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح
ارباب المعقول فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه اعلم ان هذا المثال
غير مناسب لان الحكم والحادثة اذا اتحدا فانه يحمل اتفاقا والشافعي لا
يقول بالتتابع في كفارة اليمين لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة
مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين كذا في التلويح
وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو رواية ادوا عن كل حر وعبد
ورواية من المسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون للشيء الواحد اسباب كثيرة فيكون مطلق الراس سببا والراس
المومنة سببا فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل
فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كالمومن خلافا للشافعي قال
في التحرير والاحتياط المتقدم لهم ينقلب عليهم اذ هو في جعل كل سببا
للحكم انتهى واورد في التلويح على عدم الحمل ان حكم المقيد يفهم من المطلق
فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد واجاب بانه يفيد استحباب القيد
وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من
ابطال حكم الاطلاق انتهى واجاب في التقرير بانا لا نسلم ان حكم المقيد
يفهم من المطلق لان المطلق لا دلالة له على الافراد وحكم المقيد انما
يفهم بخصوصه على سبيل التعيين لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى
وهو مبني على ان المطلق وضع للماهية وقدمنا ضعفه ولا نسلم ان القيد
بمعنى الشرط جواب عن قول الشافعي ان القيد بمعنى الشرط وانما لم يكن بمعناه
لانه يجوز ان يكون قيدا اتفاقيا ولئن كان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم
انه

انه يوجب النفي لانه ساكت عن الكافر فكانت باقية على العدم الاصلي
وحاصله ان الاعدام على قسمين الاول عدم ما لا يكون تحريرا كعدم اجزاء
الصلاة والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مومنة فالقسم الاول
اعدام اصلي بلا خلاف والثاني كذلك عندنا وعنده حكم شرعي والعدم
الاصلي لا يصح تعديته ولئن كان يوجب النفي ويصح تعديته كما قال
الشافعي به فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة
بين الاصل والفرع وليس كذلك اي ولا مماثلة بينهما فان القتل الذي
نزعم ان الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطا اعظم الكبائر اي بعد
الاشراك بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين وفي التوضيح ان القتل
من اعظم الكبائر بزيادة من وهو الاولى وعليه يحمل كلام المصنف
فان قتل الخطا ليس اعظمها وظاهر كلامهم ان قتل الخطا كبيرة
وهو مشكل لانهم قالوا ان الكفارة لا تجب في الكبيرة واما قيد الاسامة
جواب عما اورد نقضا علينا بانكم نفيتم وجوب الزكوة عن غير السائمة
عملا بمفهوم التقييد بالسائمة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم فانكم قيدتم به قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم
يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد بل السنة المعروفة في ابطال
الزكاة عن العوامل والحوامل اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق الحديث
في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبا الفاسق
اي خبره وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي تثبتوا اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق شهيدين من رجالكم وقيل ان القران في النظم
اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم رعاية
للتناسب فلا تجب الزكوة على الصبي لا قترانها بالصلاة في قوله تعالى
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة واعتبروا بالجملة الناقصة المناسبة التامة

على الناقصة فلان الناقصة توجب المشاركة اتفاقا كان دخلت فانت
طالق وزينب تعلقا **وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب**
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى
ما تم به فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كان
دخلت فانت طالق وعبدي حر لعدم امكان جمعهما بخبر واحد بخلاف
وضرتك طالق لامكان الجمع بينهما وقد تقدم الكلام عليه في بحث
الواو **والعام اذا خرج مخرج الجزاء** نحو زنى ماعز فرجم وسها النبي
عليه السلام فسجد **او مخرج الجواب** كقول من دعي الى الغداء ان
تغديت **ولم يزد عليه** اي على الجواب **او لم يستقل بنفسه** اي
لم يفد منفردا كبلى او نعم وذكر في ان موجب نعم تصديق ما قبله من
كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيدا
والم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب
بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيدا
والم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لآخر اليس لي
عليك الف درهم التلويح اذ نعم مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاما او خبرا وبلى مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما
او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في
جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي
استفهاما او خبرا انتهى وذكر في التقرير ان قولهم نعم لا تجعل المنفي موجبا
محله ما اذا لم تكن الهمزة للانكار اما ان كانت للانكار وقد دخل على النفي
ونفي النفي اثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم الكفر لو قالوا نعم في
جواب الست بربكم **يختص العام بسببه** اتفاقا ومعنى الاختصاص
به

به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير
السبب بنص آخر او بدلالة او بقياس كذا في التحقيق ثم اعلم ان الاختصاص
بالسبب لا يختص بالعام ولذا قال في التحرير الجواب غير المستقل يساوي
السؤال في العموم والخصوص اتفاقا على الظاهر **وان زاد على قدر**
الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا حتى لا تلغى الزيادة
كما لو قال المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فكذا فانه لا يتقيد بالغداء
المدعو اليه حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم سواء كان ذلك
الغداء المدعو اليه او غيره مع الداعي او بدونه لان في حمله على الابتداء
اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المستبطنة وفي
حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل
بالمقال كذا في التلويح قال في التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة
يعني لانه نوى ما يحتمله لفظه لا نصا لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
تخفيفا عليه ثم اعلم ان قوله لا يختص بالسبب معنى ما اشتهر ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك انما هو باللفظ
وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة
فكان اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ **خلافا للبعض** ومنهم الشافعي فانه
قال ان السبب يخصص العام وتمامه في التحرير والتلويح **وقيل الكلام**
المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم **او الذم** كقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب **لا عموم له** حتى منع بعضهم الاستدلال
بوالذين يكنزون الذهب على وجوبها في الحلي قال في جمع الجوامع والاصح
تعميم العام بمعنى المدح والذم اذا لم يعارضه عام آخر ومثله المحلي مع
المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم

وقد سبق للمدح بيع بظاهره الاختين بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك
بان لم يرد باوله او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم انتهى وعندنا هذا
فاسد لانه عام بصيغته قالوا عمد فيهما ذكر العام مع عدم ارادته مبالغة
اجيب بانها لا تنافيه اذ كانت للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم كذا
في التحرير وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في نحو كل فرد
ونسب هذا القول الى زفر وكذا المثنى اذا اضيف الى مثنى اخر وعندنا
مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم لان كل واحد
جعل اصبعه في اذنه فقط حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا لوجود الشرط ولا يشترط
ان تلد كل ولدين فيقيد بقوله ولدين لانه لو قال ان ولدتما
ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما
كقوله ان حضتما حيضة لان العدد قد يضاف الى الشيء مجازا كقوله
تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما فقط فهو كما
لو قال ولدين يشترط الادنى رعاية للحقيقة وكذا ان حضتما
وتمام تفريعاته في تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحد
والاثنين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده نسبه في
التحرير الى العامة من الحنفية والشافعية لكن يشكل بما اذا كان واحدا
والا فعن الكل وقيل عن واحد غير معين وهو بعيد ثم منهم من عمم
في الايجابي والندبي فجعلها نهيا تحريم وكراهة في الضد ومنهم من
خصص امر الوجوب والنهي عن الشيء يكون امرا بضده المتحد
والا فقيل بالكل وفيه بعد وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اي ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه في التحرير لفخر الاسلام
والقاضي

والقاضي اي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهم واطلقوا في الامر فشمل امر الايجاب
والندب وفي النهي فشمل نهي التحريم وحرر ان المسئلة في امر الفور
لا التراخي وفي الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع في لفظهما
ولا المفهومين للتغاير بل في ان طلبا لفعل الذي هو الامر عين طلب
ترك ضده الذي هو النهي وقول فخر الاسلام ومن بعده لا يستلزم
اللفظي بل هو كالمتضمن ومراده غير امر الفور لتنصيصه على
تحريم الضد المفوت وعلى هذا ينبغي ان يتقيد الضد بالمفوت
ثم اطلاق الامر عن كونه فوريا وفائدة الخلاف استحقاق
العقاب بترك المامور به فقط او به وبفعل الضد حيث
عصى امرا ونهيا وتمامه في التحرير وفائدة هذا الاصل ان التحريم
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر
اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام
فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد فعل المامور به كان الاشتغال
بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام في الركعة الثانية ليس بنهي
عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس
القعود لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب وتعقبه
في التحرير بان الكراهة ليست مقتضى الامر وانما منشاها خارج
هو التاخير والا لم يكره ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط في قوله عليه السلام لا يلبس المحرم
القباء ولا القميص الى اخره كان من السنة لبس الازار والرداء
وتعقبه في التحرير بقوله واما قولهم النهي يوجب في احد الاضداد
السنية كنهي المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يخفى بعده
عن وجه الاستلزام انتهى ولهذا اي لان الامر يوجب كراهة الضد

اذا لم يفوت قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلاته لانه امر بالسجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي انما
المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان
طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم
فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم فان الكف فيه عن المفطرات
الثلاث فرض في الصوم يفوت بوجود المفطر في جزء من وقته فكذا في
حمل النجاسة وذكر الامام الاسنوي في التمهيد مسئلة الامر بالشيء هل هو نهي عن
ضده ام لا فيه ثلاثة مذاهب ولنقدم على ذلك مقدمة وهي انه اذا قال السيد
لعبده مثلا اقعد فهنا امران منافيان للمامور به وهو وجود القعود
احدهما مناف له بذاته اي بنفسه وهو عدم القعود لانهما نقيضان والمنافاة
بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه او على
المنع منه بلا خلاف والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد
كالقيام في مثالنا والاضطجاع ونحوهما لانه يلزم من وجود ايها انتفاء المامور
به ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم
القعود الذي هو نقيضه فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع
اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال
على القعود هل يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والنهي
بالامر قد يكون غافلا عنها ثم صحح انه نهي عن ضده بالالتزام ثم قال وفائدة
الخلاف في هذه المسئلة وفي عكسها من الفروع ما اذا قال لامرأته
ان خالفت امري فانت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق
لانها خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالي اهل العرف
يعدونه مخالفا للامر ولو قال ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال لها
قومي

قومي فتعددت فللاصوليين من الاصحاب وغيرهم فذهب بعض
من جعله نهيا الى وقوع الطلاق والاظهر عند الامام وغيره المنع مطلقا
اذ لا يقال في عرف اللغة لمن قال قم انه نهى انتهى ومقتضى ما اختاره مشايخ
المذهب انها اذا خالفت نهيه في المسئلة الاولى لم يقع وكذا لم يقع في
عكسه كما لا يخفى

فصل في بيان الحكم واقسامه

اما لفظ الحكم فيقال للوضع وللتكليف فالاول قول الله تعالى النفسي
جعلته مانعا او علامة على تعلق الطلب كالدلوك والتغير او الملك او
زواله والثاني خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او تخييرا
ويقال للوصف الفعلي اثر الخطاب كالوجوب والحرمة او لم يكن اثرا
له كالنافذ واللازم والموقوف غير اللازم كالوقف عند ابي حنيفة
وتمام ابحاثه في التحرير ثم الحكم ينقسم الى قسمين عزيمة ورخصة
اشار اليهما بقوله المشروعات على نوعين اي الاحكام ظاهره
انحصارها في العزيمة والرخصة وظاهر تقسيم العزيمة
الى الاربعة ان المباح ليس منها وظاهر تفسير الرخصة بانه ليس
منها ايضا فلم يكن عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الاحكام فيهما واجاب
في التقرير بانها داخلة في العزيمة لو كانت شرعيتها اذ ليس
الى العباد دفعها وانما لم يذكرها في انواع العزيمة لان غرضه بيان
ما يتعلق به الثواب من العزائم انتهى عزيمة بالجر بدل او بالرفع
خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات
بان ثبت ابتداء باثبات الشارع له وقوله غير متعلق بالعوارض
تفسير للاصالة فشمل الاحكام كلها قال في التلويح وهو الحق على ما
قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة
والنفل والمباح والحرام والمكروه ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع

على الاقسام التي ذكرناها **وهي اربعة انواع** لان الحكم اما ان يثبت بدليل
مقطوع به او لا الاول الفرض والثاني اما ان يستحق تاركه العقاب
او لا والاول هو الواجب والثاني اما ان يستحق الملامة او لا والاول هو
السنة والثاني النفل وهي حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه
فرض ان كان ثابتا بقطعي وواجب ان كان فيه شبهة وسنة ونفل
ان كان دونه كذا في التقرير واما المباح فقد علمت انه داخل في
العزيمة وادخله في التقرير في قسم النفل والمكروه تنزيها من المباح
وفي التحرير ان ثبت الطلب بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني
فالايجاب وكراهة التحريم ويشاركهما في استحقاق العقاب بترك
متعلقهما وعند محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز والا على
الحقيقة الى الحرام اقرب للقطع بان محمدا لا يقول باكفار جاحد المكروه
فلا خلاف بينهم كما يظن انتهى **فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة**
ولا نقصانا اشار به الى انه في اللغة بمعنى التقدير وانه مراعى في
الاصطلاح لانها مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا حتى لو آمن بما
جاء به محمد من عند الله وغيره لم يكن مؤمنا كذا في التقرير **ثبتت**
بدليل لا شبهة فيه اشار به الى انه في اللغة بمعنى القطع ايضا وانه
مراعى ايضا فقد روعي فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة في سياق النفي
فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلا يثبت دليل الفرض من قطعيته
وبه اندفع ما اورد عليه من ان بعض المباحات ثابت بدليل
قطعي نحو وكلوا واشربوا وكذا بعض المندوبات نحو وافعلوا الخير لان
المراد بالقطعي ما لا يحتمل التاويل وعدم احتماله في الاثنين ممنوع
فان المامور به في الاثنين من منافعنا مخصوص لنا لا علينا وعرفه في
التوضيح بانه فعل لازم علما وعملا وفي التحرير ما قطع بلزومه من فرض
وقطعي

قطعي **كالايمان والاركان الاربعة** وهي الصلاة والزكاة والصوم
والحج **وحكمه** اي الفرض **اللزوم علما** بالعقل فان العلم الاستدلالي بالاشياء
انما يكون بالعقل **وتصديقا بالقلب** فانه محل الاعتقاد اي يجب
اعتقاد حقيقته لكونه ثابتا بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه
الصفة هو الاسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا كذا في التحرير **وعملا**
بالبدن اي يلزم اقامته بالبدن حتى يكفر جاحده اي ينسب الى
الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله لا تكفر اهل قبلتك واما
لا يحتمل من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان جائزا في اللغة كذا
في المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الكاف وبالبناء
للمجهول بفتح الفاء وهو الاصل حتى يكفر الشارع جاحده سواء انكره قولا
او اعتقادا كما في التلويح **ويفسق تاركه بلا عذر** لتركه ما هو من اركان
الشرايع لا ما هو من اصول الدين وعلى هذا فقوله حتى يكفر جاحده
شامل للايمان والاركان وقوله ويفسق تاركه خاص بالاركان وقيده
في التقرير بان يتركه بلا استخفاف والا فهو كافر **وواجب**
[ثبت] **نحو هو ما** وجب اي لزم **بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية**
فانهما لزما بدليل ظني اطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب
المؤول وانما قيده فخر الاسلام بالاول لانه غالب الواجبات ثبتت به
كذا في التقرير وهذا التقسيم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم لان خبر الواحد الذي سمعوه منه قطعي ليس بظني في
حق من سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره في فتح القدير
من باب الامامة وعرفه في التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه
[**حكمه**] على المكلف بلا علم من وجب سقط **واللزوم عملا** للدليل الدال على
وجوب اتباع الظن وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب الا

ان يغفر الله تعالى انتهى وافرده عليه في التلويح هنا ومرادهم الاستوا بينهما في
اصل العقوبة وان اختلفا فيما تكون به العقوبة فان تارك الفرض يستحق
العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة
لما في التلويح اول الكتاب من بحث العقيدة ان المكروه تحريما يستحق فاعله
محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في
رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع العاصي
في احد لا ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه
الكمال ابن ابي شريف في حاشية شرح العقايد لا علما على اليقين اي لا
يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين
حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا اي لا يفسق لان التأويل في
مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده اولا بالاستخفاف انه لا
يفسق اذا لم يكن مستخفا سوا كان متأولا او لا وظاهر تقييده
ثانيا بالتأويل انه اذا لم يكن مستخفا ولا متأولا فانه يفسق والحق
انه ان كان متأولا فلا يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن متأولا ولا مستخفا
يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله
في التقرير عن عامة الكتب وفي التحرير وقالت الشافعية ان الفرض والواجب
مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم الى ظني وقطعي ولا اختلاف
حالهما فالخلاف لفظي غير ان افراد كل قسم باسم انفع عند الوضع للحكم
انتهى وتمامه في التلويح ثم استعمل الفرض فيما ثبت بظني والواجب
فيما ثبت بقطعي ثابت مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا
وكقولهم الصلاة واجبة والزكوة واجبة وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع

وما تقدم

وما تقدم من ان ترك الفاتحة من الصلوة لا يفسدها عند ابي
حنيفة دوننا لا ينافي ان الخلاف لفظي لانه امر فقهي لا مدخل له في
التسمية التي الكلام فيها انتهى وذكر الاسنوي في التمهيد ان من الفروع
المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم
لي او واجب علي طلقت زوجته للعرف بخلاف ما اذا قال الطلاق
فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعي انتهى واما مذهبنا فنقل في فتح القدير
الاختلاف في طلاقك علي لازم او واجب او فرض او ثابت ثم قال والمختار
انه يقع في الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه وحكمه لا
يجب ولا يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق انتهى ثم
اعلم انهم حكموا هنا بتضليل المستخف باخبار الآحاد وقالوا من ترك سنن
الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا ياثم والصحيح
انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي فتح القدير هذا اذا
تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب والتعظيم
فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة
له على الترك انتهى وفي البزازية قيل قلم الاظفار سنة فقال لا افعل
وان كان سنة كفر ثم قال والحاصل انه اذا استخف بسنة او حديث
من احاديثه عليه السلام كفر انتهى فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث
كفر فكيف قال الاصوليون انه يضلل وقد ظهر لي ان معنى الاستخفاف
مختلف فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل ولو مع رسوخ الادب
ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في كون الثاني كفرا وسنة
وهي لغة الطريقة مرضية او لا واصطلاحا الطريقة المسلوكة في
الدين اي منه عليه السلام او الراشدين او بعضهم كذا في التحرير واورد
عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فاورد

عليه في شرح الكنز المندوب فالاول من غير لوم على سبيل المواظبة
والاحسن ما في التحرير انها ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا عليه
بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وقد اوضحت الكلام فيه في سنن الوضو
من شرح الكنز وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا
وجوب لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره في حكم نوعيها وقدمنا ان الاصح انه يأثم
بترك المؤكدة لانها في حكم الواجب والاثم مقول بالتشكيك هو في الواجب
اقوى منه في المؤكدة الا ان السنة تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم
وغيره من الصحابة فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين اي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما كذا في التوضيح وتعقبه في التلويح بان الكلام في السنة
المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام
من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من قوله سنة سن قرينة صارفة
عن التخصيص بالنبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقال الشافعي مطلقها طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته اه واضاف هذا القول الى الشافعي مع انه قول
كثير من اصحاب ابي حنيفة والاول قول فخر الاسلام وجمع من المتاخرين
كما في التلويح ورجح الثاني في الميزان واختاره في التلويح بقوله ولا نزاع في صحة
اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد
عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارئ كما ان الطاعة
تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما
روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا
في يوم احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة انتهى ورجح في
التحرير الاول بقوله فالاول انها متى مطلقا ينصرف اليه عليه السلام صحيح في عرف
الان والكلام في عرف السلف ليعلم به في نحو قول الراوي السنة او من السنة
وكانوا

وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا انتهى وفي التحرير وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا
بكذا ونهينا عن كذا انتهى يعني لا يختص الامر والناهي به عليه السلام وحاصله
ان الصحابي اذا قال من السنة كذا او امرنا او نهينا فهل يختص به عليه السلام
فيكون حجة لا تجوز مخالفتها او لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملا وهي
اي السنة نوعان سنة الهدى اي سنة اخذها من تكميل الهدى اي
الدين كذا في التقرير وفي فتح القدير من باب الامامة سنة الهدى اعم
من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى وتاركها يستوجب اساءة
اي التضليل واللوم فان في التحرير تاركها مضلل ملوم انتهى والاساءة
افحش من الكراهة وظاهر كلامهم ان المراد بالاساءة الاثم وان
سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل
الواجب فيها نبها على انه ثبت وجوبه بالسنة والا فالسنة
تسمى للواجب ثم اعلم ان قولهم يلام على تركها قيده في التقرير
باللوم في الدنيا وظاهره انه لا لوم على تركها في الاخرة وهو الظاهر
لعدم الاثم بها من الله تعالى كالجماعة والاذان فان كلا منهما
سنة الهدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح قال في التحرير وانما
يقاتل المجمعون على تركهما للاستخفاف انتهى يعني لا للوجوب وقد
علمت ان المؤكدة والواجب اشتركا في الاثم بتركهما وكذا استدل
في التقرير على وجوب الاذان بقول محمد لا يؤذن للصلاة قبل
دخول وقتها وبها ذكره انتهى وفي التلويح ان ترك السنة المؤكدة
قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي انتهى وهذا يقتضي ان المراد حرمان الشفاعة
عدم شفاعة النبي فيه وهو خلاف ما قدمناه وزوائد هي التي ليس
فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل من تركها وكانهم ارادوا بها السنن

التي ليست بمؤكدة التي تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب
وتارة المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب
النبي عليه السلام على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه
مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله
بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب
والمندوب وتاركهما لا يستوجب اساءة ولا كراهة وظاهر كلامهم
ولا لوم ولا عتاب كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه
وقعوده وركوبه ومشيه واكله وشربه وتطويله قراءته وركوعه
وسجوده في الصلاة كذا في التقرير ونفل وهو لغة الزيادة وهو
ما يثاب على فعله اي ما يستحق الثواب ولا يعاقب على تركه
تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الاساءة على تركه
كما قاله في التوضيح ولا يسمى تاركه وظاهر كلامهم هنا ان النفل ما لم
يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا للسنة
بنوعيها اعني سنة الهدى والزوائد وقال في التوضيح وهو دون
سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع
بخصوصها واما الفقهاء فالنفل عندهم ما دعى اليه صلى الله عليه وسلم
خصوصا او عموما من غير ايجاب بدليل ترجمهم باب النوافل ذكر العيني
في شرح الشهاب ان الحاصل بموصول الشرع يسمى ثوابا والحاصل
بالكمالات يسمى اجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة
والمنفعة تابعة للعين ثم الطهر نعيم الجنة اصل والنجاة من العذاب تبع
لكن قد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس وقال في موضع
اخر الثواب اسم للعوض بنا له المرء بدل ما حصل منه انتهى والزائد
على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لكونه لا يعاقب على تركه وقد رجع
اسم

اسم الاشارة في التقرير الى الشيئين اعني عدم العقوبة وحصول
الثواب وفيه نظر لان ما زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون اثما
لخلطه النفل بالفرض وكذا لو لم يقعد على راس الركعتين واتمها فسدت
وجوابه انه انما اعاده الى الشيئين على ما ظنه الشافعي بان قوله والزائد
الى اخره دفع لقول الشافعي فانه يقول ان المسافر اذا اتم وقع الكل فرضا وليس
بصحيح لان الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله
فوجد حكم النفل فيه فكان نفلا فلا يجوز القول بوقوعه فرضا وانما
اخترنا رجوعه الى الاقرب ليكون ابتداء مسئلة يبتنى عليها ان الركعتين
الاخريين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كما افاده في التحرير واورد
صوم المسافر فان عدم العقوبة موجود ويقع فرضا واجيب



بان المراد بالترك الترك مطلقا وصوم المسافر مؤخر لا متروك
واورد الزيادة على الايات الثلاث في القراءة تقع فرضا مع انه
يثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان كونها فرضا
بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر كذا في
وتاب الشافعي لما شرع النفل على هذا الوجه وهو عدم
العقوبة بتركه وجب ان يبقى كذلك فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد
الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه وقلنا اداه وجب
صيانته لان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له تجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليه اي ولا طريق الى حفظ
فان الصيانة بمعنى الحفظ الا بالتزام الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان
الكل عبادة واحدة بتمامها فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق
الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات
شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء فان قيل فمن مات في اثناء العبادة

ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقا المودى عبادة قلنا الموت منه لا
مبطل فجعل العبادة كانها هذا العذر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلايل الدالة
على كونه عبادة وتمام ابحاثه في التلويح وهو ما شرع فيه نفلا كالمنذور
دليل اخر على لزومه بالشروع صار المنذور لله تعالى تسمية لا فعلا
بمنزلة ما يكون لازما حالا لما صار لله تعالى فعلا وهو المودى ثم ابقا
الشي وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدا وجوده ثم لما وجب
لصيانته اي المنذور ابتدا الفعل بالرفع فاعل وهو الشروع فيه فلان
يجب لصيانته ابتدا الفعل بجر ابتدا مضافا اليه بقاوه بالرفع فاعل يجب
اولى وحاصله انه اذا وجب اقوى الامرين وهو ابتدا الفعل لصيانة ادنى
الشيين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقا
الفعل لصيانة اقوى الشيين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا في
التلويح وفي التحرير وثبوت التخيير شرعا في ابتدا الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف غير انه يتوقف
على دليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام فلزم القضا بالافساد
انتهى ورخصه اي النوع الثاني من المشروع شرعا تسهيلا بذكرها تفريعا
يشمل اقسامها الاربعة اكتفا بما ذكره في تعريف كل قسم قالوا هي
ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام وكذا في التحرير اخرا وعرفها اولا بما شرع تخفيفا
لحكم مع اعتبار دليله قايم الحكم لعذر او متراخيا عن محله كفطر المسافر وعرفها
السيرامي بما تغير من عسر الى يسر لعذر مع بقا الاصل مشروعا فقوله ما تغير
اخرج المشروع ابتدا فانه عزيمة ولهذا كان الرخص المجازية عزيمة حقيقة
حتى كان القصر عزيمة في حق المسافر وقوله مع بقا الاصل وهو السبب
اخرج المنسوخ لعذر كوجوب ثبات الواحد مع العشرة من الكفار فانه رخصة
مجازا وهو اربعة انواع بالاستقرا نوعان من الحقيقة احدهما احق
من

الحد لكان الرخص المجازية
عزيمة حقيقية [illegible]
كان القصر عزيمة
في حق المسافر

من الاخر من حق لك بالضم ومعناه ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما
انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها لا من حق الشي
اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ولا من حق لك ان
تفعل بالضم اي انت خليق به اي احدهما في اطلاق اسم الرخصة اولى من
الاخر وانما لم يكن بهذين المعنيين لان كون الشي حقيقة في معنى لا
يقبل التشكيك حتى يكون اقوى واولى كذا في التقرير ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا باعتبار ان الاصل لم يبق
مشروعا ثم اعلم ان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان
او مجازا اما الاحق نوعي الحقيقة فما استبيح اي ما عومل معاملة المباح
بترك المواخذة مع قيام المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة احترازا
عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرمه وقيام حكمه اي الدليل المحرم وهو الحرمة
ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شي واحد لان ترك
المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه كذا
في التلويح فان قيل العمل بالدليل المرجوح عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير
جايز قلنا للاجماع على ذلك الى اخر ما في التقرير ثم اعلم ان كلامهم يشعر
بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة
لانهما تقابلها ويمكن ان يقال المراد هنا بالاستباحة مجرد تجويز
الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب
والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان
يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا
وتمامه في التلويح كالمكره بفتح الراء اي كمن رخص له بالقتل والقطع على
اجرا كلمة الكفر على لسانه فان حرمة الكفر قايمة ابدا لان المحرم له

هو الدلائل الدالة على وجوب الايمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق
الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلو اجراه على لسانه او افطار
في رمضان بالجر عطف على اجراء اي وكالمكره على افطاره في رمضان بعد
صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص له الفطر كيلا يفوت حقه صورة
ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا قيدنا
بهما لانه لو كان مريضا او مسافرا لا يكون ترخصه من هذا القسم
لانه لو لم يفطر حتى قتل كان اثما لانه لما ابيح لهما الافطار صار
رمضان في حقهما كشعبان واتلاف مال الغير بالجر عطف على اجرا
فله الترخص لان حق الغير لا يفوت معنى بايجاب الضمان ولو قال
واتلاف مالا محترما لكان اولى ليشمل مال نفسه فانه في العبرة اذ من
هذا القبيل ما اذا اكره على الدلالة على مال نفسه او مال غيره وترك
الخائف على نفسه بالجر عطف على المكره لا على اجرا لانه لا اكراه هنا
الامر بالمعروف بالنصب مفعولا لترك المصدر يعني اذا خاف
على نفسه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما
فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون الترك حراما لان حق الله تعالى
انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على ان
المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل او الترك وجنايته
على الاحرام بالجر عطف على اجراء اي وكالمكره على جنايته على احرامه فانه يرخص
له لان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل
وهو القضا ولو قال وجنايته على عبادته لكان اولى ليشمل ساير العبادات
ولو قدم وجنايته على وترك الخائف لكان اولى لتناسب المعطوفات
بالعطف على معطوف واحد وهو اجرا وتناول المضطر مال الغير
بالجر عطف على المكره لا على اجرا لانه لا اكراه هنا وفي التمثيل به مع التمثيل
باتلافه

باتلافه مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة
وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد
ايضا كذلك فيقاس عليها لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل
نفسه في الاجتناب عن المحرمات وحكمه اي هذا النوع من الرخصة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر كان
شهيدا لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه
صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله قال فما تقول
في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال
فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة
الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا في التلويح والثاني
ما يستباح مع قيام السبب المحرم الموجب للحرمة لكن الحكم وهو
الحرمة تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقية ومن حيث ان الحكم متراخ
غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اي كافطاره
في رمضان فان محرم الافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة
الافطار غير ثابتة فرخص له بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب
شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من
ايام اخر وحكمه الاخذ بالعزيمة اولى وهو الصوم لقيام السبب
ولان في العزيمة نوع يسر لكمال سببه وهو شهود الشهر وتردد
في الرخصة فان اليسر لم يتعين في الفطر فالعزيمة تودي معنى الرخصة
من وجه لان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل

في العزيمة ايضا فلا اخذ بالعزيمة موصلا الى ثواب تختص به العزيمة وتتضمن
لليسر الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس
له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير
قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو اقامة
الحق لانه اخر عنه نصا واورد عليه بان النفس عدوة الله تعالى وقتل
عدو الله واجب فكان ينبغي ان تكون العزيمة اولى ورد بانه في حق
الكافر اما النفس المؤمنة فالمطلوب منها عن ما تشتهيه مع بقائها
لا قتلها الى اخر ما في التلويح وقد كتبنا في شرحنا على الكنز ان الصائم
في السفر لو كان مشتركا والرفقة مفطرون فالافضل الفطر موافقة
لهم ولا يخفى ان المريض كالمسافر واما النوع الثاني من نوعي المجاز فما وضع عنا
اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعا من الاصر بكسر الهمزة الثقل
الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال
مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا
كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو
ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسمي ذلك
اي ما وضع عنا رخصة مجازا لانه لاصل لم يبق مشروعا اصلا في حقنا
والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه
من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة
اي في غير محل الرخصة فمن حيث انه اسقط كان مجازا اذ ليس في مقابلته
عزيمة ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف القسم الثالث والحاصل ان الحكم في القسم الثاني لم يسقط وانما ترخص
بعذر

بعذر وفي القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعا وفي الرابع سقط مع كونه
مشروعا كقصر الصلاة في السفر اي كترك القصر لان الساقط عن
العباد انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا في غير
السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر
رخصة اسقاط وبعضهم اطلق عليها العزيمة وقد حكى في غاية البيان
اختلاف المشايخ في كون القصر عزيمة او رخصة وتعقبه في فتح القدير
بانه غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها
رخصة مجاز وهذا عجيب لا يخفى على احد انتهى ولقائل ان يقول لا اذ الا ان
الاتمام في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون رخصة
حقيقة لا مجازا لانه في مقابلته عزيمة وهو القصر والحاصل في
فتح القدير ان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز والواجب انه لا
يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة لا
مجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا المبحث والله
اعلم بالحقيقة وانما كان المشروع هو القصر في السفر لقول عائشة رضي الله
عنها فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في
الحضر رواه البخاري وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره
للاستثناء في الاية الا ما اضطررتم فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة اثم
فان حرمتها ساقطة هنا والفرق بين هذا وبين الثاني ان الحرمة قائمة في
الثاني وهنا غير قائمة للاستثناء واورد عليه ينبغي ان يكون اجراء كلمة
الكفر مباحا ايضا للاستثناء الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
واجيب بانه استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته انه
يفيد نفي الغضب عن المكره لا عدم الحرمة كذا في التلويح ثم اعلم ان كلامهم
هنا صريح في حل الميتة والخمر عند الاضطرار والاكراه وقد حكى في التلويح فيه

ينظر الكشف

خلافا فقال المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص
فيه بمعنى ترك المواخذة ابقا للمهجة على ما ذهب اليه البعض انتهى
وقد حكى اختلاف المشايخ في فتاوى قاضي خان فيما اذا حلف لا ياكل حراما
فاضطر الى ميتة فاكلها ولم يرجح والحق قول الجمهور فلا حنث وسقوط
غسل الرجل في مدة المسح لان غسل الرجل ساقط ما دام متخففا مع
كونه مشروعا اذا لم يكن متخففا فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة
ويسمى رخصة اسقاط ايضا وتعقبهم في شرح الكنز للزيلعي بان رخصة
الاسقاط لا يبقى الاصل مشروعا معها وهذا الغسل مشروع بدليل قولهم
لو خاض الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق انه من قبيل رخصة
الترفيه الى آخره وهو سهو لان معنى عدم مشروعية الاصل معها
انما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو اتم في السفر لا يحل
وهو بالصحة لا يخل حيث قعد على راس الركعتين وفي مسئلة
خوض الماء انما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الاصوليين
والفقهاء وقد اوضحناه غاية الايضاح في شرحنا على الكنز المسمى
بالبحر الرائق فصل في بيان اسباب الشرائع اي
الاحكام المشروعة وهو باب جليل القدر في فن الاصول يجب
ضبطه وعلمه وقد حكوا اختلافا في ان للاسباب اعتبارا في الايجاب
فمنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع في انها مضافة الى ايجاب
الله تعالى وحده وانكره بعضهم في العبادات خاصة قال المحقق في
الهداية شرح المغني والذي ظهر لي انه لا خلاف في الحقيقة لان
جميع الناس معترفون بانه الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا
يخالف فيه احد ولا خلاف لاحد ايضا في ان هذه الاسباب معرفات
لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ انتهى الامر
والنهي

رخصة اسقاط لا يبقى الاصل مشروعا معها

والنهي واقسامهما المتقدمة من كون الامر مطلقا او مقيدا او
من كون النهي عن حسي او شرعي لطلب الاحكام اي وصف المحكوم به
وهي العبادات وغيرها ومعناه لطلب آثار الاحكام المشروعة
ولها اي للاحكام اسباب جمع سبب وهو في اللغة ما يمكن التوصل
به الى مقصود ما وانما سميت اسباب الاحكام بها من حيث انها
طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ذكره الهندي
وظاهر كلامهم انهم لم يريدوا بالسبب هنا ما ارادوه حين
ذكروه مع العلة والشرط والعلامة فانهم هناك عرفوه بما يكون طريقا
الى الحكم بلا تاثير وقسموا ما يطلق عليه اسم السبب الى حقيقي
وغيره فعلم ان السبب هنا اعم من السبب هناك لشموله العلة
والسبب وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن الغرض كالشرا
لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم
وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشرا ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم
العلة تضاف الاحكام اليها اي الى الاسباب كحدوث العالم بيان
للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق بقا المقدور بالتعاطي الى
هنا تم ما قصده من ايراد الاسباب ثم شرع في بيان المسببات

على طريق اللف والنشر **لما** عايد الى الاول يعني ان سبب وجوب
الايمان بالله تعالى هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من
الجواهر والاعراض مسبوقا وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به
يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب
الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ومعنى سببية
حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما
غنيا عن ما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبي عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات فالمراد بالايمان
التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد
به النقل وشهد به العقل وتمامه في التلويح **والصلاة** متعلق بالوقت
اي سبب وجوب الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه في بحث الاداء المقيد
بالوقت **والزكوة** اي سبب وجوبها ملك المال اي النصاب النامي
تحقيقا او تقديرا لاضافتها اليه في قوله عليه السلام هاتوا ربع
عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد والحول شرط لوجوب الاداء واورد عليه ان الوجوب
يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم ان الحول سبب لا المال
واجيب بان بتجدد الحول يتجدد النماء وتجدد النماء يجدد
المال حكما فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر
السبب لا بتكرر الشرط **والصوم** سببه الايام يعني ان كل يوم سبب
لصومه يعني ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
وقدمنا في بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه **وصدقة الفطر**
سببها راس يمونه ويلي عليه والمراد بمونه مونة كاملة وبولاية تامة
فخرجت

فخرجت الزوجة لانه لا يمونها في الدوا اذا مرضت ولا يلي عليها في غير ما يتعلق
بالنكاح وفسر ابو عبيدة المونة بالقيام بكفايته وفسرها غيره بما هو سبب
لبقايه واستدلوا على سببية الراس الموصوفة بقوله عليه السلام ادوا عن
من تمونون وعن امالة الانتزاع الحكم عن السبب اولان تجب عليه يهودي
عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والكافر
فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة
الى الفطر يعارضها الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف
تضاعف الوجوب كذا في التوضيح وتمامه في شرحنا على الكنز **والحج** سببه
البيت للاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط **والعشر** سببه الارض
النامية بالخارج تحقيقا وبهذا الاعتبار هو مونة الارض وباعتبار
الخارج عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب
والخراج سببه الارض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وانما اعتبر التحقيقي في العشر والتقديري في الخراج لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري ولهذا كان النماء التقديري انما يكفي في الخراج
الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج
والحاصل ان كلا من العشر والخراج مونة للارض حتى لا يعتبر
في المالك الاهلية الكاملة فيجب في مملوكة الصبي ثم اعتبار النماء الحقيقي
في العشر هو عبادة وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة فالارض
اصل والنماء وصف فباعتبار الوصف يتنافيان فلا يجتمعان في
سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية **والطهارة**
سبب وجوبها الصلاة لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها

سقوطها وحققنا في شرح الكنز ان السبب وجوب آدا الصلوة
وان الارادة سبب في النافلة واما الحدث فشرط لوجوب
الطهارة ولذا لو توضا قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان
المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث سببا
لان سبب الشي ما يفضي اليه وبلا بد والحدث يزيل الطهارة
وينافيها وتعقبه في التلويح بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه واجاب عنه السيرامي بان
الحدث مفض الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي الى المفضي
الى الشي مفض الى ذلك الشي فالحدث مفض الى وجود الطهارة ووجودها
مفض الى زوال الحدث فالحدث مفض الى زوال نفسه انتهى والمعاملات
سبب مشروعيتها تعلق بقا العالم المقدور اي المحكوم من الله تعالى
فاللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها فان قيل البقا متعلق بها
لكانت هي اسبابا للبقا فكيف يكون البقا سببا لها اجيب
بان وجودها سبب البقا وتعلق البقا بها سبب شرعيتها كذا في التقرير
والتحقيق ان المعنى ان ارادة الله تعالى بقا العالم على الوجه الاكمل الى
حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك لان
الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقا الى ايام الساعة
وهو مبني على حفظ الاشخاص التي بها بقا النوع والانسان لفرط اعتدال
مزاجه يفتقر في البقا الى امور صناعية في الغذا واللباس والمسكن وذلك
يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى
اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم
في باب المناكحات المتعلقة ببقا النوع والمبايعات المتعلقة ببقا الشخص
اذ كل

اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر
النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات واسباب العقوبات
والحدود جمع حد وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب
والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص على العام لشمول
العقوبات القصاص والجزية والتعزير والكفارات وهي كفارة القتل
خطا والظهار واليمين والافطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد ما نسبت
العقوبات والكفارات اليه من قتل بيان لسبب القصاص وهو القتل عمدا
وزنا وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد وسرقة
وهي سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد والشرب سبب
للجلد وامر بالجر عطف على قتل ونحوه ومن امر دائر بين الحظر والاباحة
بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر بين به ان السبب
يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا
دائرة بين الحظر والاباحة كالقتل خطا فانه سبب للكفارة لانه مباح
باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت واما القتل عمدا فانه
محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة وكذا
يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة والافطار عمدا
فانه سبب للكفارة لانه مباح نظرا الى انه ملاقي فعل نفسه الذي هو مملوك
له ومحظور لكونه جناية على العبادة ولم يذكر سببا لكفارة اليمين ومقتضى
كلامه ان يكون سببها اليمين لانها تنسب اليها يقال كفارة اليمين فيقتضي
ان يكون دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان سببها الحنث ولذا لا
يجوز التعجيل عندنا قبله واجاب في التلويح بان الكلام هنا مبني على السببية
المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين

بالاطلاق لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدايرة بين الحظر
والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر
احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يحنث
بعد فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت
بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها باقية في حق الخلف فالسبب في الاصل
والخلف واحد انتهى وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة
الحكم الى السبب يعني في كلام الشارع ولذا قال في فتح القدير في بحث
الطهارة السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز انتهى وتعلقه
به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء ان يكون
الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف لانها للاختصاص واقوى وجوهه
بالسببية وانما يضاف الشيء اي الشرط مجازا بجامع ان الحكم متوقف عليه
كتوقفه على سببه كصدقة الفطر من اضافة الشيء الى شرطه اي شرط وجوبه
وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب وحجة
الاسلام لان الاسلام شرط وجوبها وصحتها والسبب البيت بقوله
تعالى حج البيت ثم اعلم انه لا مخالفة بين المتقدمين والمتاخرين في اسباب
العبادات فالمتقدمون لما قالوا اسبابها نعم الله تعالى علينا شكرا لها
فانما ارادوا الاسباب الحقيقية والمتاخرون لما ذكروا الاسباب
المذكورة هنا من الوقت وغيره انما ارادوا الاسباب الظاهرية وحينئذ
فلا محل لترجيح ابن الهمام في التحرير من ان الاوجه مذهب جماعة من
ان السبب للصلوة توالي النعم المفضية في العقل الى وجوب الشكر غير انه
ندر ما اعتبر منها مسببا بها الا الوقت فجعل بها العلامة انتهى

باب بيان اقسام السنة

شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام وهي في اللغة الطريقة
المعتادة

المعتادة وفي الاصول قوله عليه السلام وفعله وتقريره وهو سكوته عن امر
يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة وفي الفقه ما تقدم في بحث العزيمة
ما واظب عليه النبي عليه السلام مع الترك احيانا بلا عذر ولما كانت في الاصول
تطلق على ما ذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر لاختصاصهما بالقول
والاقسام التي سبق ذكرها للكتاب من الخاص واخواته ومقابلها والحقيقة
واخواتها والعبارة واخواتها التي مبلغها عشرون قسما ومن القسم الشامل
للكل التي صارت به الاقسام ثمانين قسما باعتبار ثابتة في السنة
اي في قسم منها وهو الخبر لان قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة كالكتاب
وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه هذه الاقسام ايضا وبيانها
في الكتاب العزيز بيان لها هنا لانها فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج
الى اعادتها وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولانه احتاج
الى بيان فيه وذلك اي ما تختص به بالاستقراء اربعة اقسام
الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
الثاني في الانقطاع الثالث في محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الرابع
في بيان نفس الخبر والكل راجع الى بيان الاتصال بالنبي عليه
السلام وهو ما تختص به السنن كما اشار اليه في التوضيح ثم
اعلم ان حجية السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بتحققها
وهي المتن على طريق وصولها الينا وهو السند وهو الاخبار عنه بانه
حدث به فلان او فلان كثير وهو خبر وانشاء وسياتي تعريفهما
وبيان اقسام الخبر في المبحث الرابع وسياتي ايضا الكلام على عصمته
عليه السلام في بيان افعاله ثم الخبر ينقسم باعتبار الى متواتر واحاد
اشار الى بيانهما بقوله وهي اي كيفية الاتصال بنا اما ان يكون
كاملا بلا شبهة وهو اي الكامل كالمتواتر اذ الكاف للتشبيه

لان للكامل فردا آخر وهو السماع منه مشافهة وهو اقوى من
المتواتر لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم كما اشار اليه
في التقرير **وهو** في اللغة من التواتر وهو تتابع اشيا بينها مهلة وفي
الاصطلاح الخبر **الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم**
على الكذب شرط فيه امرين الاول عدم احصا العدد وفسره في التلويح
بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا
لا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف
فيه فاختاره المصنف تبعا لفخر الاسلام وعند الجمهور ليس بشرط
فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم من اقامة الجمعة
والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير
وهو الحق وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين كما في التحرير
خلافا للبعض والقول به قول تحكمي بلا دليل كما في التلويح وفي التقرير
والصحيح انه لا ينحصر في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد
يحصل به العلم معلوم لله تعالى وغير معلوم لنا انتهى الثاني عدم امكان
تواطئهم اي توافقهم على الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر
في كثرة المخبرين لو عمم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب
حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا وهو شرط متفق عليه ولذا اختار في
التحرير ان المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة
ولم يشترط المصنف العدالة والاسلام في المخبرين لانه ليس بشرط
فيه حتى لو اخبر جمع غير محصورين كفار ببلدة بموت ملكهم حصل لنا
اليقين واما نقل اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى
عليهما السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح

واختاره

واختاره في التحرير وترك المصنف قيدين لابد منهما في المتواتر احدهما
ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة
عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم
به في التحرير ثانيهما شرط في المستمع وهو ان يكون المستمع متأهلا
لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل
الحاصل كذا في التقرير ثم اعلم انهم جعلوا موردا للقسمة الخبر
مع ان السنة مشتملة على غيره من الامر والنهي والفعل فانها
تنقل بالطرق المذكورة واجاب عنه في التلويح بان المتصف
حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار
بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر انتهى ومعنى اتصاف الفعل
به ان الاخبار بكونه فعله متواتر **ويدوم هذا الحد** في الاتصال
في كل وقت اتفاقا الا الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر **فيكون**
آخره كأوله واوله كآخره ووسطه كطرفيه وحاصله انه يشترط
في المتواتر استواء الطرفين والوسط في انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير
الزكوات وأروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات
كذا في التقرير **وانه** اي المتواتر **يوجب علم اليقين** اي علما
يقينيا كذا فسره ابن ملك لان وضعها للعلوم اليقين بزوال الشك **كالعيان**
علما ضروريا لانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية
كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبيا والاوليا بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا وما ذاك الا بالاخبار وفسر العلم الضروري من المتواتر في التلويح
بما لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز
ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات انتهى وفي المواقف

العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو الذي
يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا والخصيصة ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق والبديهي ما يثبته مجرد العقل فهو اخص من الضروري
والكسبي يقابل الضروري والنظري ما يتضمنه النظر الصحيح وتمامه فيه
وفي التقرير من زعم ان العلم ضروري للمتواتر وهو الجمهور لم يشترط سبق
العلم بهذه الامور معنى شرايطه لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر
بخلق الله تعالى فان خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم
يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم حصول هذه
الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر
سبق حصول العلم بهذه الشروط انتهى فسر الهندي الضروري عند الجمهور
بالحاصل من غير نظر وفكر وفسره الغزالي بمعنى عدم الحاجة الى الشعور
بالواسطة انتهى وفي التحرير وينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم الموضوع
لاخبار العدد وغير موضوع لشيء منها بل يعلم عندها بالعادة كاخبار علي
وعبد الله بن جعفر يحصل عندها علم السخاوة والشجاعة ولا شيء منها	اعطاء
يدل على التجية ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهومها ولا التزاما الا بالمعنى
الاعم لجواز شغلها بالعتاب بلا خطور معه الشجاعة الى اخره اويكون
بالنصب عطف على يكون المنصوب بان اي يكون كيفية الانصال
انضالا فيه شبهة صورة لكونه احادا في الاصل معنى لان الامة
قد تلقته بالقبول وهو ما كان من الاحاد في الاصل وهم القرن الاول
اي الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب
وهم القرن الثاني ومن بعدهم اي القرن الثالث ولذا قال في التقرير
والعبرة للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورا حتى لا يجوز الزيادة
بها.

بها على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى وعرف المشهور في التحرير بما كان احاد الاصل
متواترا في القرن الثاني والثالث مع قبول الامة وهو قسم من المتواتر
عند الجصاص وعامتهم قسيم والمتواتر عند الجصاص ما افاد العلم بمضمون
الخبر ضرورة او نظرا وهو المشهور انتهى وانه اي المشهور يوجب
علم الطمانينة وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته
فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما
يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله
تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن
بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس
من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فيفيد
حكما دون اليقين وفوق اصل الظن انتهى وحاصله ان العلم به اشد لا	ى
وصار حجة يعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى
وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لان جحوده لا يودي الى تكذيبه عليه
السلام لانه لم يسمع منه عدد لا يتوهم تواطيهم على الكذب بل
يودي الى تخطية العلماء وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا في التقرير
وفي التحرير قيل يكفر جاحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لاحاديه
اصله فلم يكن تكذيبا له عليه السلام اويكون انصاله بنا انصالا فيه
شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول
كخبر الواحد وهو علم على هذا النوع من الاخبار فلا يراعى فيه المنع فسقط
ما يقال كيف قال ما رواه وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وحاصله انه ما ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما في التحرير وقوله لا عبرة
للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقيل الثاني دون

الاول وقوله والمتواتر مستغنى عنه لان ما كان دون المشهور فهو دون
المتواتر بالضرورة كذا في التقرير **وانه** اي خبر الواحد **يوجب العمل**
لافادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرايطه وهي كافية في
وجوب العمل **دون علم اليقين** اي ولا يوجب علما متيقنا وهو مذهب
اكثر العلماء وجميع الفقهاء **بالكتاب** دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى فلولا
نفر كل فرقة طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا من
اليهم لعلهم يحذرون وفسر الجلال ان لولا بلا والفرقة القبيلة والطايفة
الجماعة والضمير في ليتفقهوا عايد الى الماكثين ولعلهم يحذرون اي عقاب
الله تعالى بامتثال امره ونهيه وذكر في التلويح ان لعل هنا للطلب لا الايجاب
لامتناع الترجي على الله تعالى والطايفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ
الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على
ان قول الواحد يوجب الحذر وقد يجاب ان المراد الفتوى في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال
على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان
عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهى
وقد يقال ان لعل هنا انما كانت للطلب بقرينة ما قبلها وهو الامر
بالانذار فان وجوب الانذار انما كان لطلب الحذر ولان الانذار الاخبار
المخوف عند الرجوع كذا في التقرير **والسنة** وهو انه عليه السلام كان
يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وهذا اولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها في الصدقة
والهدية لجواز ان حصل للنبي عليه السلام علم بصدقها على انه انما يدل على
القبول دون وجوبه **والاجماع** وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم
الاستدلال

الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وتداولنا سيما في الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر
الواحد وما نقل من انكارهم بعض الاخبار الاحاد انما كان عند قصوره
في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **والمعقول** وهو ان المتواتر
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام **وقيل** قايله
القاشاني وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين وبعض المحدثين
ومنهم احمد بن حنبل وداود الظاهري **لا عمل الا عن علم بالنص** وهو قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبعه من قفا يقفوا وهو
الاتباع **فلا يوجب** خبر الواحد **العمل** لانه لا يوجب العلم هذا قول فلا
من نفاه الا اهل الحديث لكن اخرجوا المعاملات منه فان
خبر الواحد فيها يوجب العلم قالوا لتحرزنا من اظهار كل حق لنا بطرق
لا شبهة فيه وكذا الراي ان كان متمسكا به في الاحكام عندهم
للضرورة **او يوجب العلم** هذا قول احمد ومن تابعه فعندهم
الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب
علما ضروريا عند احمد واستدلاليا عند داود **لانتفاء اللازم**
تعليل لعدم وجوبه العمل يعني ان العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم مستلزم انتفاء
الملزوم **او ثبوت الملزوم** تعليل لوجوبه العلم يعني ان العمل يستلزم
العلم والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهذا على قول من قال انه يوجب علما استدلاليا فان ما كان ثبوته
بالملازمة فهو استدلالي والجواب عن الاية انا نمنع ان المراد بها المنع عن
اتباع الظن مطلقا بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقينا من اصول
الدين وقيل المراد من قوله ولا تقف منع الشاهد عن جزم الشهادة

الا انا نتحقق على انا ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذي
يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع كذا في التقرير
ثم اعلم ان قولنا خبر الواحد يفيد العمل دون العلم بعمومه يشمل ما رواه
البخاري ومسلم فرد فيهما مظنون كما روى غيرهما وجزم ابن الصلاح وجماعة
بانه مقطوع بصحته لان الاجماع على قبوله وان كان عن مظنون فقطعي معصوم
والاكثر على خلافه وتمامه في التحرير **والراوي ان عرف بالفقه والتقدم**
في الاجتهاد تقسيم للخبر بحسب الراوي له وحاصله ان الراوي اما معروف
بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل مطلقا
والا فان وافق قياسا ما قبل والا لا واما المجهول فاما ان يظهر حديثه
في القرن الثاني او لا فان لم يظهر جاز العمل به في القرن الثالث
لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل
او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرده
البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا قبل والا فلا كذا في التلويح
وفي التحرير انه هنا تقسيم للراوي عنه عليه السلام بلا واسطة وليس
يلزم صحابيا لانه من صحبه مدة على وجه الاخذ والتبع على ما يأتي **كالخلفا**
الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمن وعلي رضي الله عنهم **والعبادلة**
جمع عبد لغة في عبده قال الكرماني وهم اربعة عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله ابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص واما
قول الجوهري في الصحاح بدل ابن العاص ابن مسعود فمردود عليه
لانه مناف لما قال اعلام المحدثين كالامام احمد ابن حنبل وغيرهم وهم
اهل هذا الشان والمرجوع فيه اليهم انتهى ورده في فتح القدير
بان الحق دخول عبد الله ابن مسعود فيهم لان هذا الاسم غلب على من الله
اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود اولى به لتقدمه
وملازمته

وملازمته له عليه السلام وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه
كزيد ابن ثابت وابي ابن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله
عنهم **فان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك** اطلقه
فشمل ما اذا كانت علة القياس ثابتة بنص او لا فان الخبر مقدم
مطلقا لان الخبر يقين باصله من حيث انه قول الرسول عليه
السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل
الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله وعلى تقدير
ثبوت العلة قطعا احتمل ان يكون خصوص الاصل شرطا لثبوت
الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه ولا يترك الصحابة القياس
بالخبر متواتر المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا
وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه كانس وابي هريرة وسلمان
وبلال ولا بد ان يقول عرف بالعدالة والضبط كما في التحرير فان مجرد
العدالة لا يكفي في الصحة وفي التحرير وابو هريرة فقيه انتهى معنى فلا
يصح ادخاله في هذا القسم وسياتي ايضا **ان وافق حديثه القياس**
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث **الا للضرورة** لان النقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان
يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس
والمراد بالضرورة ان يخالف جميع الاقيسة فحينئذ يترك العمل
به وفي قوله الا للضرورة لطف ورعاية ادب فان فخر الاسلام
وانا نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء
به فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله حكى عن ابي حنيفة في غيره
موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه وقلده فما ظنك
بابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا انه لا يرد حديث

امثالهم الا اذا انسد باب الراي والقياس انتهى وقيد الاقيسة في
التلويح بالتي لا يكون ثبوت اصلها بخبر الراوي غير معروف بالفقه
ومفهومه انه اذا كان ثبوت اصلها كذلك لا يترك الحديث وهو
ظاهر كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي
جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة
وقد صدر الشرعة ليظنها المشتري سمينا فيه نظر والمحفلة
بمعناها روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وجه كون هذا
الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه
السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة
عند فوات العين فان قيل فليكن رد هذا الحديث بناء على مخالفته
الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه
الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد
ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضى لان البايع انما رضي بحلب الشاة
على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيه الضمان بالمثل او بالقيمة
قياسا على صورة العدوان الصريح كذا في التلويح وذكر القاضي ابو زيد
في الاسرار ان هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه اخر منها
انه اوجب رد صاع من تمر مقابلة الذي يحلب بعد الشرا
والقبض واللبن بعدها لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه فلا
يضمن



يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا بعقد لان ضمان العقد يثبت
بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض وكذا
الذي حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لان الذي كان عند
العقد لم يكن مالا لكونه باطنا ولبن كان مالا كان صفة للشاة
فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض لم
يسقط شيء من الثمن فكذا بعده ولئن جاز ان يقابله الضمان فينبغي
ان يسقط البايع حصة من الثمن ان كان ضمان عقد وان كان ضمان
التعدي وجب ان يضمن بالمثل او القيمة اما الصاع من التمر بلا
تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع انتهى واما الحكم في المذهب
عندنا فقد حرره السراج فقال من اشترى مصراة على انها لبون
فالبيع فاسد في رواية الاسرار وبه اخذ الكرخي لانه بيع
بشرط وجايز في رواية الطحاوي لانه بيع بوصف مرغوب
فلم يكن شرطا في الحقيقة كالشرا بشرط السلامة فلو حلبها
فلم يجدها لبونا اخذها بالقيمة على رواية الاسرار ولا رجوع
بالنقصان لتحقق العيب بفوات الوصف المرغوب وامتناع
الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من المبيع ولو اشتراها
بغير شرط وفي ظنه انها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع
جايز اتفاقا ولا رجوع بشيء الا على رواية الطحاوي لكونه عيبا
انتهى وفي فتح القدير لو اختيرت رواية الطحاوي للفتوى كان
حسنا لغرور المشتري بالتصرية ولو اغتر بقول البايع هي حلوب
فتبين خلافه بعد الولادة يرجع فكذا هنا انتهى وما ذكره الاكمل
في شرح المشارق ان التصرية ليست بعيب عندنا انما هو على رواية
الكرخي ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب

عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وخبر العرايا وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه
من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل
ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس
قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلماء لان التغيير من الراوي بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم بل الظاهر انه يروي كما سمع
والدليل على صحته ما ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل ابن مالك
في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت
الدية كاملة وان كان ميتا فلا يجب فيه شي وقبل خبر الضحاك في
توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك
لان الميراث يثبت لملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل
الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة
ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا بل نقل انهم عملوا بخبر ابي هريرة
في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا مع انه مخالف للقياس حتى
قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد
من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث
واجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما ان ترك اصحابنا
العمل لمخالفتهما الكتاب وهو ما تلونا والسنة والاجماع المتقدمين
لا لعدم فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان
ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا
وان كان فيه حفظ لجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي
وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم فانهم ردوا خبر ابي هريرة الوضوء
مما

من مما مسته النار كذا في التقرير ورده في التلويح بقوله وما روي
من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس
تعارضا للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا في التحرير ومحا
لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الاكثر فالحق تقديمه عندنا
على القياس مطلقا وبه يبطل قول المتعصبين ان الحنفية اصحاب
الراي **وان كان الراوي مجهولا** فسره فخر الاسلام بالمجهول في رواية
الحديث للاحتراز عن مجهول النسب فانما عبر بما تغيد من قبول حديثه
كذا في التقرير **لم يعرف الا بحديث او حديثين** ذهب بعضهم الى ان
هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلومهما لا باس بكونه
منفردا بحديث او حديثين واورد عليه ان عدالة جميع الصحابة
ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم اجيب بان الجزم
بالعدالة تختص بمن اشتهر بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول
وغير عدول كذا في التلويح وسياتي بيان الصحابي في بحث المرسل ان شاء الله
تعالى **كوابصة ابن معبد** بالصاد المهملة فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة كذا في التقرير وحكمه عندنا الكراهة
لغير عذر **فان روى عنه السلف** وشهدوا له بصحة الحديث **او اختلفوا
فيه** اي في قبول حديثه بان قبل البعض ورد البعض وقيد فخر الاسلام
وغيره بان نقل الثقات عنه ويوافق القياس فان احدهما لا يقبل
ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام بمهر
مثل نسائهم فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري انه من عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط

الاعراب حيث لم يستثنوا هو البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى
الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بها في ايجاب العدة في الموت ولم يعمل به
الشافعي لما خالف القياس عنده كذا في التوضيح يعني ان المعقود عليه عاد
سليما اليها كما لو طلقها قبل الدخول بها وفي الصحاح بروع اصحاب الحديث
يقولونه بكسر البا والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فِعوَل الا خِروَع
وعِتوَد اسم واد انتهى ونفقهم في التحرير في هذا المثال بان علما بن
مسعود كان يرى غير انه سر بالحديث برواية الموافق لرأيه من الحاق
الموت بالدخول وهو اعم من القبول لجواز اعتباره كما لمتابعات الا انه يقبل
انه بعد استدل به وهذا نظر في المثال غير قادح في الاصل انتهى او سكتوا
عن الطعن اي عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فيقبل لان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان
باطلا لان السلف لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير
فاذا سكتوا كان ذلك بيانا انه مقبول صار كالمعروف اي صار المجهول
كالراوي المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا
اي يسمى مستنكرا او منكرا فلا يقبل لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت لا
يتهمون بترك العمل به فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه
الرواية كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة
ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه
في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله اسكنوهن وبالسنة

ماقال

ما قال سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة وفي التلويح لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال
به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان
يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة انتهى
وحاصله ان حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتمام ابحاثه في فتح
القدير من النفقات وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد
ولا قبول يجوز العمل به لان العدالة اصل في ذلك الزمان وهو الصدر
الاول فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه
لم يظهر في السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به اذا وافق القياس مع
وجد حسن الظن به ولا يجب العمل به شرعا لان الوجوب لا يثبت
بمثله من الطريق الضعيف واورد عليه انه لو وافق القياس كان
الجواز بالقياس فما فايده الجواز به واجيب جواز اضافة الحكم
اليه حتى لا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث كذا
في التقرير ثم اعلم ان جواز العمل به انما هو في قرن الصحابة والتابعين
قرنا بعينهم بحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب ولهذا اصح عنده القضا
بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العصر كذا في التوضيح وانما
جعل الخبر حجة بشرايط في الراوي هي من صفاته كذا ذكره فخر الاسلام
وانما قيدنا له ماذكر قبله من كونه معروفا او مجهولا ليس بصفة حقيقة له
وانكان له تعلق به لان المعرفة والجهل قايمان بغيره وهي اربعة بالاستقرا
الاول العقل وهو عند الحكما مشترك فانه يقال للجوهر المجرد الذي ليس متعلق
بجسم لتدبيره وتصرفه فيه وللقوى النفس الانسانية بحسب تكمل جوهرها
فمنها قوة استعداديه وهي التي من شانها قبول المعقولات الاولى وتسمى عقلا

هيولانيا ومنها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول
لها فتتهيأ لاكتساب الفكريات وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي
التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاءت من غير
افتقار الى كسب ويسمى عقلا بالفعل وقد يقال لحصول المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن عقلا مستفادا والذي تقرر عليه راى اكثر الفقهاء
من اصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندي وهو نور اي قوة شبيهة بالنور
في انه بها تحصل الادراك ويحتمل ان يراد بالنور المنور وهو الجوهر
المجرد الذي هو اول المخلوقات ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب
فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا
التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على النفس
الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس
ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة
الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك باضافة
نوره تدرك المعقولات كذا في التلويح يضيء اي يصير ذا ضوء به اي
بذلك النور طريق فاعل يضيء يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به
الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءته
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
توصلا الى المطلوب من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا والضمير
في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه درك الحواس اي ادراكه
فلزم من هذه العبارة ان نهاية درك الحواس بداية درك العقل
وقد ذكروا ان بدايته درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس وتفاصيلها في التوضيح والتلويح
ثم قال في التلويح ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره

المصنف

المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود
الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد في العربية بل المراد ان
العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراكات من جهة
انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس
وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل
البهايم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق
واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال
على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق وهي نور معنوي
للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا
ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي
يتبدا المطلوب للقلب بفيض الملك العلام انتهى واورد على التعريف
في التقرير بانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب
فانا لو اسند للناس وجود العالم الى الصانع تعالى علما فقد نطلب بعد
ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك والحق ان التعريف
انما يتاتى فيما له صورة محسوسة وانما تعريفه على الاطلاق هو قوة
نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور انتهى فيتبدا اي يظهر
المطلوب المسمى بالنفس الناطقة فيدركه اي يدرك القلب المطلوب
بتامله اي القلب وفي التحرير الاكثر ان العقل قوة بها ادراك الكليات
للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب الذي هو اللحم عند
الاصوليين وهي المراد بذلك النور وفي التلويح ان معنى كلامهم في العقل
انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات انتهى وعرفه
الشيخ ابو الحسن الاشعري بانه العلم ببعض الضروريات فان في المواقف

والظاهر انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
وتمامه فيه هو ثم اعلم انه على هذه التعاريف عرض لذا صرحوا بانه
يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرا لم يصح قبوله اليه اشار لها
في التقرير والشرط هو الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ
لان العقول لما تفاوتت في الاشخاص تعذر العمل بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول
شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام انجذاب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتدا وتصل الى المقاصد وبمعونتها مظهر اثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ
والاعطا واستيفا اللذات والتحرك للادراكات قدر ما تدرك من المصلحة
لتحصل الكمالات كذا في التلويح دون القاصر منه وهو عقل الصبي
لان الصبي الكامل التمييز وان كان ضابطا لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا
اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا في امور دنياه
ففي امر الدين اولى ولا يرد العبد فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا
في اموره لانه لحق المولى لا لقصور عقله قال في التحرير والبلوغ شرط
حين الادا لا التحمل ولا تعذر في سن التحمل والمعتوه كالصبي انتهى وما
في بعض الشروح من تفسير العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون فليس
بصحيح في المجنون اذ لا عقل له اصلا في التقرير وكذا الحكم اذا كان فاسقا
او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة مع ان الرواية
اوسع في الحكم من الشهادة انتهى والضبط لغة الاحتراز بالحزم واصطلاحا
عند

عند الحنفية وهو سماع الكلام كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه
ويقبل بالكلية عليه لئلا يشذ منه شي قال في التوضيح وشرطنا حق السماع
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على
المتكلم مجرمه بعده وهو يزدري نفسه فلا يستعيد ثم فهمه بمعناه
الذي اريد به اي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي اريد به لغويا كان او غيره
ثم حفظه اي الكلام ببذل المجهود له اي الطاقة في حفظه بان يكرر الى
ان يحفظ ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه
بان يعمل بموجبه بالبدن ومراقبته احترازا عما لا يرى نفسه اهلا
للتبليغ فيقتصر في مراقبته بعض ما القي اليه بمذاكرته بلسانه فان ترك
العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساة الظن بنفسه بان لا يعتمد
على نفسه اي لا ينساه ولا يسامح في حفظه بل يسي الظن فاذا تركه
نسيته اذ الجزم سوء الظن ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى
حديثا اخذه الحمرة اي تتابع النفس وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار
سوء الظن بنفسه مع انه في اعلا درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة
الى ادايه اي يكون مشغولا بالثبات عليه الى حين ادايه وظاهر كلامهم
ان الضبط بهذا المعنى شرط في قبول الرواية وتعقبهم في التلويح بانه ليس
بشرط لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف
بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به
في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهذا مذهبنا في
الترجيح انتهى وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الضبط على نوعين كامل
فالاول لا بد منه لقبول الرواية والا لم يقبل خبر من اشتهرت غفلته خلقة
او مسامحة او مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني
ان يضم اليه هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة ولهذا قصرت رواية من

لم يعرف بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح وهذا
مذهبنا في الترجيح انتهى فقد علمت ان الاشارة راجعة الى الاكل منه لا مطلقا
وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلا
يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في
حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله وانا له لحافظون انتهى وفي التحرير
ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن ويعرف بالشهرة بموافقة
المشهورين بالضبط او غلبتها والا فغفلة انتهى **والعدالة في اللغة**
هي الاستقامة سواء كانت في الدين او لا وفيها الطريق عدل للجادة **والمعتبر**
هنا اي في قبول روايته **كمالها** اي العدل بمعنى العدالة وهو الانزجار عن
محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا
يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج **وهو رجحان جهة**
الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة
او اصر على صغيرة سقطت عدالته لانه صار متهما بالكذب
فلا تقبل رواية الفاسق وقيد بالاصرار على الصغيرة لان من ابتلي بشيء منها
من غير اصرار فعدل لان التحرز عن جميعها متعذر عادة فان غير المعصوم
لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية وحد
الاصرار ان تتكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار
ارتكاب الكبيرة بذلك كذا في التقرير ولم يذكروا هنا ترك ما يخل بالمروة
في تفسير العدالة ولا بد منه كما في الشهادة ولذا قال في التحرير وهي ملكة تحمل
على ملازمة التقوى والمروة والشرط ادناها ترك الكبائر والاصرار على
الصغائر وما يخل بالمروة اما الكبائر فروى ابن عمر الشرك والقتل وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم وفي بعضها واليمين الغموس وزاد ابو هريرة
اكل

اكل الربا وعن علي اضافة السرقة وشرب الخمر وفي الصحيح قول الزور وشهادة
الزور ومما عد القمار والسرف وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة
والسعي في الارض بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين
بلا عذر واما الذي يخل بالمروة فصغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط
الاجرة على الحديث وبعض مباحات مثلها كالاكل في السوق والبول في
الطريق والافراط في المزح المفضي للاستخفاف وصحبة الاراذل والاستخفاف
بالناس وفي اباحة هذا نظر وتعاطي الحرف الدنية كالحياكة والصياغة
ولبس الفقيه قباء ونحوه ولعب الحمام انتهى وظاهره ان العدالة تزول
بفعل ما يخل بالمروة من غير اصرار وقد صرح به المحلي في شرح جمع الجوامع
وفي فتح القدير والحاصل ان ترك المروة مسقط للعدالة وقيل في تعريف
المروة ان لا يأتي الانسان ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند
اهل الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون
والارتفاع عن كل خلق دني انتهى وذكر فيه ان مما يخل بها المشي بسراويل
فقط ومد رجله عند الناس وكشف رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء
ادب وقلة مروة وحياء ومنه مصارعة الشيخ الاحداث في الجامع ولا
تقبل شهادة الطفيلي والرقاص والمجازف في كلامه والمسخرة بلا خلاف وكذا
من يشتم اهله ومماليكه كثيرا وكذا الشتام للحيوان كدابته وكذا اللاعب معها
وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير تأويل وبترك الجمعة من
غير عذر والاكل فوق الشبع الا فيما استثني والخروج لرؤية السلطان
او الامير عند قدومه وركوب البحر للتجارة او التفرج والتجارة الى ارض
الكفار وقرى فارس ونحوها وعدم اداء الزكوة وبالشهادة على اقرار
باطل وبفعل باطل وصحح في فتح القدير قبول شهادة اهل الصناعات
الدنية كما في التحرير ضعيف ومما يسقط العدالة الجلوس مجلس الفجور

والشرب في الذخيرة والمحيط الا اعانة على المعاصي والحث عليها من الكبائر ولا
تقبل شهادة اهل الشعبذة وهو المسمى في ديارنا كالاته اما ساحر او كذاب
اعنى الذى يأكل منها ويتخذها مكسبة دائما من علمها ولم يعملها فلا وصاحب
السيميا على هذا كذا في فتح القدير وقد زاد في جمع الجوامع في الكبائر على ما
ذكرناه اللواط والغصب والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة في الكيل والوزن
والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتمان الشهادة
والرشوة والدياثة وهي استحسان الرجل على اهله والقيادة وهي
استحسان الرجل على غير اهله والسعاية بشخص الى الظالم ليؤذيه
واليأس من الرحمة وامن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر
رمضان والغلول والمحاربة قال المحلي وليست الكبائر منحصرة فيما عدده
وما ورد في الحديث من انها سبع محمول على بيان المحتاج اليه منها
وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين اقرب وسعيد بن جبير
هي الى السبعمائة اقرب يعني باعتبار اصناف انواعها انتهى وزاد
في الروضة على الكبائر ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
القدرة ونسيان القرآن والوقوع في اهل العلم وحملة القرآن وذكر
ومن الصغائر النظر الى المحرم وغيبة واستماعها وكذب لا حد فيه ولا
ضرر واشراف على بيوت الناس وهجر مسلم فوق ثلاثة ايام وكثرة خصومات
لا ان راعى حق الشرع وضحك في الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة
وتبختر وجلوس بين فساق ايناسا لهم وادخال مجانين او صبيان يغلب
تنجيسهم المسجد والاكراه وامامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس
في بدن او ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلا وفي الطريق وما
اشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة في خلوة لغير حاجة فالاصرار
على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة انتهى دون القاصر وهو
ما ثبت

ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فلا يقبل خبر المستور في
الظاهر وهو الذى لم تعرف عدالته ولا فسقه وهو المجهول وعن ابي
حنيفة قبوله ما لم يرده السلف ووجهه ظهور العدالة بالتزامه
الاسلام وفي الحديث امرت ان احكم بالظاهر ودفع بان الغالب اظهر وهو
الفسق فيرد ما لم يثبت العدالة بغيره كذا في التحرير ولا مخالفة بين
ما ذكروه هنا من عدم قبول المستور وما ذكروه قبله من قبول رواية
المجهول لشرطه لان الكلام هنا في غير القرون الثلاثة وهناك في
الثلاثة كما سبق التقييد به وقد ترك المصنف مسائل مهمة ينبغي
ذكرها تتميما للفائدة وكلها من التحرير باختصار الاولى المعتبر في العدالة
والضبط الشهرة كمالك وشعبة والتزكية ولها الفاظ مذكورة فيه
الثانية الحديث الضعيف اذا تعددت طرقه فان كان ضعفه
لفسق الراوي لا يرتقي الى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقي
يرتقي وهذا التفصيل هو الاصح لان الفسق لا يرتفع بالتعدد بخلاف
سوء الحفظ فان عدم القبول لتوهم الغلط والتعدد يرجح انه اجاد فيه
فيرتفع المانع الثالثة قال الاكثر الجرح والتعديل يكون بواحد في الرواية
وباثنين في الشهادة الرابعة اذا تعارض الجرح والتعديل فالمختار
تقديم الجرح مطلقا الا اذا قال المعدل علمت ما جرحه به وانه تاب
عنه فانه يقدم التعديل الخامسة الاكثر على عدالة الصحابة فلا يشتغل
التعديل للآية الذين معه وللحديث اصحابي كالنجوم وما تواتر عنهم من
مداومة الامتثال ودخولهم في الفتن كان باجتهاد السادسة ان
العدالة شرط حال الاداء وان تحمل فاسقا الا بفسق الكذب عليه عليه السلام
انتهى عند احمد وطائفة والاوجه الجواز بعد ثبوت العدالة وفي البدائع ان
المعروف بالكذب اذا تاب لا تقبل شهادته كالمحدود في القذف لان

من صار معروفا بالكذب واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف
الفاسق اذا تاب عن سائر انواع الفسق فانه تقبل شهادته انتهى السابعة
يثبت التعديل بحكم القاضي العدل وعمل المجتهد الشارطين لا انه لم يعلم
سوى كونه عدلا وقت انتهى الثامنة قال قاضي خان في فتاواه الفاسق
اذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه زمان يظهر التوبة ثم
بعضهم قدره بستة اشهر وبعضهم قدره بسنة والصحيح ان ذلك مفوض
الى راي القاضي والمعدل انتهى **والاسلام** بيان للرابع من شرائط كون
الخبر حجة وانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في
هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وانما لم يكتف بذكر العدالة
عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي
عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم قال قارئ الهداية وتربيته
بالامانة في دينه ولسانه ويده وانه صاحب يقظة انتهى قال في التلويح لو فسر
العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة
وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض
الصغائر والمباحات الحسنة فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم
الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى ولما
كان الاسلام والايمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره بحقيقة
الايمان فقال **وهو التصديق** وهو اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه
بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي كذا في التلويح
والاقرار بالله تعالى ظاهر في ان الاقرار ركن من الايمان وهو قول شمس
الائمة

الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسبه في المواقف الى ابي حنيفة
وقال في المسايرة انه منقول عن ابي حنيفة ومشهور عن اصحابه وبعض
المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق
كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب فلا
يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه
والنصوص دالة عليه وعند اكثر الائمة كما في المواقف انه التصديق فقط
والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى واختاره النسفي في العمدة
ورجحه في التلويح بانه اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء
فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولذا اتفق الفريقان على
انه اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على
الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم
بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه
وركنه انما هو تبديل الاعتقاد انتهى وصحة الايمان مع الاكراه في حق
الذمي سهو وانما هو في حق الحربي كما في فتاوى قاضي خان من باب الردة وفي
شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد
ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره انتهى
وفي المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان
يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر فهو كفه كفر عناد
وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به وبالجملة فقد ضم الى التصديق
بالقلب او بهما في تحقق الايمان واثباته امور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا

كترك السجود للصنم وقتل نبي او الاستخفاف به او بالمصحف والكعبة وكذا
مخالفة ما اجمع عليه وانكاره بعد العلم به قال الامام ابو القسم الاسفرايني بعد
ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
من قلبه لاستحالة ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان ولا يخفى على متامل
ان بعض هذه قد تثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى والمقطوع به ان
الايمان وضع الهي امر به عباده ورتب على فعله لازما شاملا من خير بلا انقضا
وعلى تركه ضده بلا انقضا وهذا الاخير الكفر شرعا وان التصديق بما اخبر به
النبي صلى الله عليه وسلم كانفراد الله تعالى بالالوهية وغيره اذا كان على
سبيل القطع من مفهومه وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود امور
عدمها يترتب ضده كتعظيم الله تعالى وانبيائه وكتبه وبيته وترك السجود
للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه الذي
هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم الاشاعرة والحنفية على انه لا ايمان
بلا اسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه اجزا لمفهوم الايمان فيكون انتفا ذلك
اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه
انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع هو منها ولا باس
به فانا قاطعون على انه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا
خاصا وهو ما يكون بامور خاصة وان يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان
المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة اعم من ذلك
ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفي ايضا لانتفائها الايمان مع
وجود التصديق بحليته ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط
فينبغي عند انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت
ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر
انتهى وصرح في المسايرة بان المختار الاخير وهو اعتبارها شروطا لاعتباره
شرعا

شرعا انتهى **كما هو باسمائه وصفاته** يعني لا بحقيقته قال في المواقف حقيقة
الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم وتجويز العلم
بحقيقته خلافا للفلاسفة والغزالي وامام الحرمين وكلام الصوفية
في الاكثر مشعر بالامتناع والمراد بالاسم ما دل على الذات الماخوذ
من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم حقيقيا كالعليم واضافيا
كالماجد بمعنى العالي وسلبيا كالقدوس او الماخوذ من الفعل كما افاده
في المواقف وفي العناية من اليمين المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات
الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصفة المصادر التي تحصل وصف
الله تعالى باسما عليها كالرحمة والعلم والعزة والصفة على نوعين
صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده
اولا والثاني صفة الذات كالعزة والاول صفة الفعل كالرحمة
والغضب لجواز ان يقال رحم الله المومنين ولم يرحم الكافرين وغضب
على اليهود دون المسلمين انتهى **وقبول احكامه وشرايعه** اي الانقياد
لجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله كما قدمنا **والشرط فيه البيان
اجمالا كما ذكرنا** اي في قبوله روايته ايمانا بما ذكرناه اجمالا ولا يكتفي بالظاهر
وهو النشاء في الدار بين ابوين مسلمين فاذا شب بين الابوين لا
يدر من الاستيصاف عن الايمان فيقال اتومن بالله وصفاته وان ما جاء به
محمد حق فاذا قال نعم حكم باسلامه في الظاهر وان وافق هذا الاستفهام
ما في قلبه كان مومنا عند الله والا لا واما من استوصف بان وصف
بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمومن قال محمد في الجامع الكبير
في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم
تصف انها تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت
التبعية فاذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الاسلام

وصارت مرتدة قال الشيخ البزدوي في جامعه وهذا مما يجب حفظه
والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام بعد البلوغ حتى تؤدي به احترازا عن هذا
وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه كذا في التقرير والمراد
بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الامر لا عدم التعبير لان كثيرا من الرجال يعجز
عنه كما في فتح القدير ثم اعلم ان امارات الاسلام قائمة مقام البيان
من الصلاة بجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الاسلام واعلم
انه يكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى
والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في
المسامرة بالمسايرة للثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال ان ذكر الوصف
لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقته ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل
ورده فخر الاسلام بانه يتعذر اشتراطه لان اكثرهم لا يقدرون على تفسير
صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج انتهى
ولهذا اي لاشتراط الامور الاربعة في الراوي **لا يقبل خبر الكافر** لفقد
الرابع وسكت عن المبتدع لانه ان كانت بدعته تكفره فهو كافر وان
كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالاكثر القبول واما غير الجلية كنفي زيادة
الصفات فقيل تقبل اتفاقا واذا ادعى كل القطع بخطا الاخر كفوه تسميته عنده
وتمامه في التحرير لكن قال في التقرير المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من
انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس الى هواه وهو مذهب ايمة الفقه والحديث
لان الداعي الى الهوى يحتاج الى الحاجة وذلك سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على
حديث النبي عليه السلام ولا كذلك الشهادة لانه ليس بداع الى التقول والتزوير
وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى وذكر قبله ان المبتدع ان كانت
بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأول فالاكثر على عدم قبول شهادته وروايته

وان كانت

وان كانت لا تكفره فالاكثر على قبول شهادته دون روايته الا الخطابية
فلا في الكل ويلحق بهم صاحب الالهام فلا تقبل شهادته **والفاسق** لفقد العدالة
وشرطه ان يكون ما فعله محرما في اعتقاده ولذا قال في التحرير واما شرب
النبيذ واللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلد
فليس بفسق انتهى **والصبي والمعتوه** لعدم كمال العقل **والذي اشتدت
غفلته** لعدم الضبط وان وافق القياس الا اذا تعددت طرقه كما بيناه
وفي التحرير واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والولاد والعداوة فتختص بالشهادة
وعن ابي حنيفة في رواية المحدود والظاهر خلافه لقبولهم ابي بكرة انتهى **والثاني**
من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع اي انقطاع الحديث
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار** بفتح السين من الارسال خلافا للتقييد وسمي هذا النوع
به لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
الفقهاء والاصوليين قول الامام الثقة قال عليه السلام مع حذف من السند
وتقييده بالتابعي والكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند المحدثين ان
ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطه
واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح
الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل كذا في التلويح وعرفه في التقرير عندهم
بان يترك التابعي الواسطة بينه وبينه عليه السلام وهو الظاهر من كلامهم
وهو بالاستقراء اربعة **ان كان من الصحابي** وهو عند اكثر الحديث وبعض
الاصول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه او ارتد وعاده
في حياته واما بعد وفاته كفره والاشعث فيه نظر والاظهر النفي وجمهور الاصوليين
من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد
في الاصح وقيل سنة اشهر وقال ابن المسيب سنة او غزوتان المتبادر من

الصحابي وصاحب فلان العالم ليس الا ذاك ولا صحيح نفيه عن الوافد اتفاقاً
اذ يقال ليس صحابياً بل وفد والتخلص من شناعة ذلك التحرير ويبني على ثبوت
عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية او يحتاج وعلى هذا المذهب يجري الحنفية
ولولا اختصاص الصحابي بحكم لا يمكن جعل الخلاف في مجرد اصطلاح ولا مشاحة
فيه انتهى وحاصله ان غير الملازم يحتاج الى التعديل ولا يقبل ارساله عند من
لا يقبل المرسل وما في التقرير من ترجيح القول الاول وتضعيف ما في التحرير
وفي التحرير ايضاً اذا قال المعاصر العدل انا صحابي قبل على الظهور لا القطع لاحتمال
قصد الشرف فهو **مقبول بالاجماع** ولا اعتبار لخلاف الاسفرايني ولا
بما نقل عن الشافعي من عدم قبوله ان علم ارساله كذا في التحرير وقد علل
قبول مرسل الصحابي في التوضيح والتقرير بانه محمول على السماع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح لان الصحابي اذا قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلاً الا اذا صرح بانه
لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينه وبينه رجلاً فحينئذ
لا يجوز حمله على السماع فاذا اطلق قال في التحرير الصحابي قال عليه اذا قال ع
السلام حمل على السماع ~~فاذا اطلق فهو~~ ولا اشكال في قال وسمعته
وحدثنا فان قال سمعته امر ونهى فالاكثر حجة وتمامه فيه ثم قال
اذا اخبر الصحابي بحضرته عليه السلام فلم ينكر كان ظاهراً في صدقه لا
قطعياً لاحتمال انه لم يسمعه او لم يفهمه او كان بين نقده فيه او رأى
تاخيره لا انكار او ما علم كذبه او رآه صغيرة ولم يحكم باصرار انتهى **ومن
القرن الثاني** اي التابعين **والثالث** اي تابعي التابعين **كذلك**
اي مقبول مطلقاً **عندنا** وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر
واطلق اكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع وقال الشافعي ان تقوى
باسناد او ارسال مع اختلاف الشيوخ او قول صحابي او اكثر العلماء او عرف

انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا لا لنا جزم العدل بنسبة المتن
اليه عليه السلام بقوله قال ويستلزم اعتقاده ثقة الاصل وكونه
في غاية الشأن قوي الظهور في المطابقة والا لم يكن عدلاً واماماً
ولذا حين سئل النخعي الاسناد الى عبد الله قال اذا قلت حدثني فلان عن
عبد الله فهو الذي رواه واذا قلت قال عبد الله فغير واحد وقال
الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين فافاد ان ارسالهم عند اليقين او
قريب منه فكان اقوى من المسند وقد صرح به في التوضيح بناء على ان
العادة جارية بان الامر اذا كان واضحاً للناقل جزم بنقله من غير
اسناد والا نسبه الى الغير وتعقبه في التلويح بمنع جري العادة
بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال وبعد
الى العدد لتحقيقه المحال وانه على ثقة في ذلك المقال انتهى وفي التقرير
ان فخر الاسلام اختار ان المرسل اقوى من المسند عند المعارضة لكن
لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لانه ترجيحه على المسند ثبت
بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله **وارسال من دونهما** اي ارسال
العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث **كذلك** مقبول **عند
الكرخي** لما ذكرنا **خلافاً لابن ابان** لان الزمان زمان الفسق
والكذب فلا بد من البيان الا ان تروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الرازي
لا يقبل الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الائمة
والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لان الكلام في العدل الضابط **والذي ارسل
من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة** اطلقه فيشمل ما اذا
اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث ونسي المروي

عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا او بالعكس
فلا يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول
وارسال المرسل لا يقتضي عدم القبول لاسناد المسند لجواز ان يكون المرسل
سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الآخر وصحح في التحرير ان الحكم
لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان
المخالف واحدا او جماعة واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان
في الناقل لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر
المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع
فهو على ما ذكرنا من عدم القبول وان كان بالعرض على الاصول
وهو راجع الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت
قيس فانه عارض قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فان قوله من وجدكم محمول عندنا على
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم كذا في التوضيح
وتعقبه في التلويح بان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم رواية بالكذب
والغفلة والنسيان الى آخره او السنة المعروفة بالتنصيص بان
خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين يخالف المشهور وهو البينة
على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين
على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد
او الحادثة بالتنصيص بان خالفها بكونه شاذا في البلوى العام كحديث
الجهر بالتسمية فانه لو كان لم يخف او في مثل هذه الحادثة مما تحيله
العقل وتمامه في التلويح او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول
وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا
اليه فيحمل على انه سهو او منسوخ كان مردودا منقطعا ايضا كما كان لنقصان
في الناقل

في الناقل والثالث من الاقسام المختصة بالسنة في بيان محل الخبر اي
بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات فانها لا تثبت باخبار
الآحاد لابتنائها على اليقين وفسر في التوضيح المحل بالحادثة الذي جعل الخبر
فيه حجة الموصول صفة محل فانما ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج
فان كان المحل من حقوق الله تعالى وهو ما شرع للنفع العام عبادة
او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا له او فيه حق العبد ايضا ليدخل
حد القذف والقصاص وسواء كان ابتداء عبادة او بناء عليها عند الجمهور
وسواء كان عبادة مقصودة كالاركان الاربعة او تبعا كالوضوء وكان معنى
العبادة تابعا كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر او دائرا بين العبادة
والعقوبة كالكفارات وبما قررناه ظهر ان اقتصار التوضيح على العبادة
والعقوبة لا ينبغي لخروج المعاملة وقد ادخلها في التحرير يكون
خبر الواحد فيه حجة لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد مطلقا
فافاد انه لا يشترط لقبوله العدد لان الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل الا
رواية عدلين لانه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره
وابو بكر لم يقبل المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي
موسى الاشعري في الاستئذان حتى شهد له ابو سعيد الخدري واجيب بان
ذلك لقيام التهمة لان الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار
وكذا ما نقل عن الصحابة رضي الله عنهم فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط
لا للاشتراط كما ان عليا كان يحلف الراوي للتهمة الا ابا بكر لعدمها كذا في
التحرير خلافا للكرخي في العقوبات لقوله عليه السلام ادرؤا
الحدود بالشبهات وفيه شبهة ولنا انه عدل جازم في عمل فيقبل خبره
والمراد بها في الحديث الشبهة في نفس السبب لا المثبت والا انتفت الشهادة
وما كان ظاهرا من الآيات فيه واما القياس فانه لا يثبت الحدود مع الادلة

القطعيه على كونه حجة لانها تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات
ذلك **ثم اعلم** ان المحقق في التحرير ضعف الكرخي كثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح في
التقرير والهداية بان القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص واكثر اصحابنا
ومال فخر الاسلام وشمس الائمة الى قول الكرخي **واذا كان من حقوق العباد**
وهي ما كان نفعه عايدا الى واحد بخصوصه **مما فيه الزام محض**
اي من كل وجه كالبيوع والاملاك المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق
والعتاق **يشترط ساير شروط الاخبار** من العقل والبلوغ والضبط
والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبي ولا مغفل ولا فاسق واما الاسلام
فشرط في الشهادة على المسلم واما في الشهادة على الكافر فلا وينبغي ادخال
عدم كونه محدودا في قذف لانه ليس من شروط الرواية كما قدمناه
وان كان من شروط الشهادة كما ان من شرطها ان لا يجر بشهادته لنفسه
مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما **مع العدد** وهو رجلان او رجل وامراتان
في غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال اما في حد الزنا
فالشرط اربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة
والبكارة وعيوب النساء امراة **ولفظة الشهادة** فلو قال اعلم
او اتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للاخرس ولو كانت الاشارة مفهومة
واما شهادة المراة وحدها فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط
العدد ولفظ الشهادة كما في التقرير قال الزيلعي ويشترط فيها ساير
شرايط الشهادة من الحرية والاسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى
ثم اعلم ان لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لا بد منه ليشمل
الركن والشرط ولا بد من شرط اخر وهو التفسير فلو قال الثاني اشهد
مثل شهادته لا تقبل وتمامه في الخلاصة **والولاية** اي الحرية فلا
شهادة للعبد وقت الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد واما الصبي

والمعتوه

والمعتوه فقد خرجا بالشرط الاول وانما لم يشترط اذ لا تكون لاصله وان علا
ومن عده وان سفل واحد الزوجين للاخر والشريك لشريكه لانه شرط
للشهادة للانسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها اذا كانت عليه
بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والعبد والواحد فانها لا تقبل
مطلقا وانما اشترط في هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد ولان
فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد كذا في التوضيح والشهادة
بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس يعني بخلاف
الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان
العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من
الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم
اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد كذا في التلويح وفيه
نظر لان مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في الفطر واما
الصوم فتجويع النفس فنفعه اخروي قال في الهداية ومن هذا القسم الاخبار
بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوقه تعالى
لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة
الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لان الحل والحرمة فيما
سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت الحل بدون ملك المحل
في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصير
اذا تخمر وكما اذا اخبره عدل بانه ذبيحة مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء
ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بايعه فالاخبار به اخبار بامر ديني انتهى
ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل
وامراتين لان ثبوت الحرمة لا ينفصل عن زوال الملك في باب النكاح
وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان

حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا كذا في
الهداية من الرضاع وذكر في الكراهية ان هذا اذا كان الاخبار بقاطع
مقارن واما بالقاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما اذا كانت المنكوحة
صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او اخته فانه يقبل
قول الواحد فيه لان القاطع طارئ على العقد والاقدام الاول يدل على
انعدامه فلم يثبت المنازع بخلاف ما اذا كانت المنكوحة كبيرة لانه اخبر
بفساد مقارن للعقد والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده
فثبت المنازع بالظاهر انتهى وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة
عنه غافلون لكن اعترض عليه بان هنا ما يوجب عدم القبول في مسئلة
الصغيرة وهو ان الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر
الواحد واجيب بان ذلك اذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه
فيها وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى منه كذا
في العناية وفيه نظر لان الملك في الكبيرة ايضا ثابت بالاستصحاب
وكذا في سائر الاملاك فلا يجوز ابطاله بخبر الواحد وفرع الزيلعي على الفرق
السابق انه لو اخبر واحد بارتداد مقارن من احد الزوجين لا
يقبل ولو اخبر بارتداد طارئ يقبل انتهى وقد استفيد من تعليلهم لعدم
قبوله في الرضاع بما فيه من ابطال الملك انه لو اخبر عدل قبل النكاح بالرضاع
ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضي خان في فتاواه وعلله البزازي
بان الشك فيما اذا كان قبله وقع في الجواز وفيما اذا كان بعده في البطلان
والدفع اسهل من الرفع وقد استنبطه الزيلعي من تعليلهم ولا حاجة اليه
مع التصريح وذكر في المحيط قيدا وابنهن من غير ترجيح **وان كان** الخبر
لا الزام فيه اصلا كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات
في الهدايا والودائع والامانات **يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز**
في

في المخبر فقط ولو صبيا او كافرا او عبدا لانه لا الزام فيها **دون العدالة**
فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج لان العدول لا يتيسرون دائما
للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير وظاهره كما ترى انه لا يشترط
التحري لقبول خبر الفاسق في هذا النوع وقد صرح به في التوضيح معللا بان
الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق في الطهارة والنجاسة فانه لا يقبل
الا مع انضمام التحري فان الضرورة فيه غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وقد
نقل الاختلاف في التلويح في اشتراط التحري في قبوله في هذا النوع بناء على
ان محمدا قيده به في كتاب الاستحسان ولم يقيده في الجامع الصغير واستثنى
في الهداية من قبول خبر الفاسق ما اذا كان اكبر رايه انه كاذب فلا يجوز
له ان يعمل به لان اكبر الراي يقام مقام اليقين وجزم في التحرير باشتراط
تصديق القلب له فعلى هذا ان صدقه قلبه عمل به اتفاقا وان كذبه لا يعمل
اتفاقا وان لم يصدقه ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ثم اعلم ان الاخبار بما ذكر
لا فرق فيه بين ان يكون المخبر هو الرسول والماذون او الوكيل او الشريك
او ان فلانا رسوله ونحوه كما في التلويح **وان كان فيه الالزام من وجه**
دون وجه وهي خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر الماذون
والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي لم يهاجر
بالشرائع وقاس المشايخ عليها اخبار البكر بالنكاح كما في التحرير فهي
ستة وزاد في الظهيرية سابعة وهي الاخبار بالعيب كما اذا اخبر عدل بان
هذه العين معيب فاقدم على شرائه فانه يكون رضى بالعيب وان كان
فاسقا لا انتهى وقد زدنا ثامنة وهي فسخ الشركة والمضاربة
وقد يقال انه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه في التنقيح على عزل الوكيل
فالاولى افراده بالذكر زيادة في البيان ووجه كونه الزاما في العزل والحجر
والفسخ انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف

في حقه والالزام في البكر بنفاذ النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدمه من حيث انه يمكنها نسخه وقت الاخبار وفي الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف في الجاني يلزمه الارش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضا على تقدير عدم الادا لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الاكثر خلافا لما قيل ان الاتفاق على اشتراط العدالة في الفضولي لانه عن الشارع بالدين ولما صححه شمس الايمة من ان القضا اتفاق لان المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده في التحرير وفتح القدير بانه لو صح انتفى اشتراط العدالة في الرواة فانما ذاك الرسول الخاص بالارسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسي وان مشى عليه الزيلعي **يشترط فيه احد شطري الشهادة** اما العدد او العدالة **عند ابي حنيفة** فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لانه من الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط الا التمييز لانه من المعاملات والخلاف في الفضولي اما الوكيل والرسول فلا يشترط فيه الا التمييز لان عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط في الخصوم حتى لو اخبر المشتري الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب اجماعا وقيد في الكنز العدد بالمستورين فظاهره انه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما في التقرير قبوله فانه علل لوجه الاصح من عدم اشتراط العدالة من عدم اشتراطها في المثنى بان لزيادة العدد تاثيرا في سكون القلب كالعدالة بل تاثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو قضى بشهادة فاسقين ينفذ وانه كان على خلاف السنة انتهى وقال الاسبيجابي والخلاف فيما اذا لم يصدقه اما اذا اخبره الفاسق وصدقه صح انتهى وذكر الهندي ان الفاسق اذا اخبر بعزل الوكيل فان كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لا ينعزل اتفاقا

وان ظهر

وان ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وان صدقه الوكيل وان صدقه الوكيل انعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير اما في التي تعلق فلا ينعزل ولا يعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى وسكت المصنف عن اشتراط بقية ساير شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط انتهى فعلى هذا لا يقبل خبر المراة والعبد والصبي وان وجدت العدالة او العدد وما كان ينبغي له الجزم به فانه ليس فيها نص عن الامام محمد لا نفيا ولا اثباتا فلذا ذكره فخر الاسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الاكمل والهندي

والرابع من اقسام ما يختص بالسنن **في بيان نفس الخبر** وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج واما عدمها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ انما يجوز العقل ان مدلوله غير واقع والانشا جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم بنفي اي ادراك انها واقعة اولا انتهى وفي المطول ثم الحق ما ذكره بعض المحققين وهو ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث هو لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا انتهى واذا عرفت كذا ظهر لك ان تقسيم الخبر للاقسام الاتية ليس باعتبار الوضع انما هو لدليل خارجي **وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه** اي المخبر **كخبر الرسل عليهم السلام** اي الانبيا عليهم السلام وهذا يحتمل ان يدل على ان كل نبي رسول واختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الاكثر المشهور الفرق بينهما بالامر بالتبليغ و عدمه كذا في المسايرة **وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية** وهو وما قبله غنيان عن البيان **وقسم يحتملهما**

اى الصدق والكذب **على السوا** وقد مثال احتماله الكذب عقلى لا وضعى **كخبر**
الفاسق فيجب التوقف فيه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وقد مثنا
انه لا يتوقف فى خبره فيما لا الزام فيه اصلا **وقسم ترجح احد احتماليه** اى
الصدق على الكذب **كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية** فيجب
العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ **ولهذا**
النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة
اى اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها فى نهاية العزيمة **وهو ما يكون**
من جنس السماع بان يقرا على المحدث بكسر الدال او يقرا بضم اليا مبنى
لما لم يسم فاعله وهو اولى من فتح اليا ليشمل قراءة الراوى على الشيخ او قراءة غيره
وهو يسمع اطلقه فيشمل ما اذا اعترف الشيخ او سكت بلا مانع خلافا لبعضهم
لان العرف انه تقرير ولانه يوهم الصحة فكان صحيحا والا فغش كذا فى التحرير
واطلق فى القراءة فيشمل قراءته من كتاب او حفظ كما فى التحرير **او يقرا المحدث**
من كتاب او حفظ **عليه** واختلف فى اى النوعين ارجح فرجح الاكثر الثانى
فانه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجح ابو حنيفة الاول لزيادة عناية
بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند والثانى كان احق منه عليه السلام
فانه كان مومنا عن السهو اما فى غيره فلا كذا فى التوضيح ونعقبه فى التحرير
بان الحق انه غير محل النزاع انتهى فان الكلام فى المحدث غير الشارع لا الشارع
اذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ وعن ابى حنيفة انهما يستويان وبان كان
حدث من حفظه ترجح **او يكتب** المحدث **اليك كتابا على رسم المتن**
بان يكتب حدثنى فلان فاذا بلغك كتابى هذا فحدث به عنى بهذا الاسناد
وهو معنى قوله **وذكر فيه حدثنى فلان عن فلان الى اخره ثم يقول**
فيه اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب
كالخطاب لان تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والارسال لكن كقوله

حدث

حدث به عنى ليس بشرط فى حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لان الكتاب
ان لم يقترن بالاجازة لفظا فقد تضمن الاجازة معنى كذا فى التقرير
وبه علم ان الاجازة فى النوعين الاولين ليست بشرط بالاولى فما يفعله
الناس من طلب الاجازة للقارى والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس
بلازم **وكذلك الرسالة على هذا الوجه** بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى
فلانا انه حدثنى بهذا الحديث فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى
هذه فاروه عنى بهذا الاسناد **ليكونا حجتين** خلفا عن النوعين الاولين
اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة كما فى كتاب القاضى الى القاضى وعند العامة لا حاجة
الى البينة بل يكفى ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه
صدق الرسول كذا فى التحرير وضيق ابو حنيفة بالبينة ولا يلزم كتاب
القاضى للاختلاف بالداعية فيه انتهى قال فى التوضيح والمختار فى الاولين ان
يقول حدثنا وفى الاخيرين اخبرنا انتهى وجوز فى التحرير فى قراءة الشيخ
عليه حدثنا واخبر وسمعته وقال وغلبت كلمة قال فى المذاكرة وفى قراءة
الطالب قرات وقرئ عليه وانا اسمع وحدثنا بقراءتى وقراءة ونبانا وانبانا
كذلك والاطلاق جائز على المختار وقيل فى اخبرنا فقط والمنفرد حدثنى واخبرنى
او يكون رخصة بالنصب عطف على يكون عزيمة **وهو الذى لا**
استماع فيه كالاجازة بان يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب
او مسموعاتى او مقروءاتى او نحوه لك كذا فى التلويح وفى التحرير ومنه
اجازة ما صح من مسموعاتى قيل بالمنع والاصح الصحة للضرورة **والمناولة**
ظاهره انه يكفى مجرد اعطاء الكتاب وليس كذلك وانما المراد بها ان يعطيه
المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب
فلو قال المصنف كما فى التحرير والرخصة الاجازة مع مناولة المجاز به
ودونها لكان اولى وتنقسم الاجازة لمعين فى معين وغيره كمروياتى ونحو

معين الا بالعموم للمسلمين كقوله من ادركني ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول
في معين وغيره كتاب السنن بخلاف فستمن ومنه ما سيسمعه الشيخ
ثم المستحب قوله اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا او مطلقا للمشافهة
في نفس الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ لا خطاب اصلا وقيل يمنع حدثني
لاختصاصه بسماع المتن والوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا
في التحرير **والمجاز له ان كان عالما به** اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته
تصح الاجازة والا فلا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم بما فيه من الفساد ما فيه او فيه فتح لباب التقصير في
طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج كذا في التوضيح وفي
التحرير والحنفية ان كان يعلم ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة
على الصك والا فان احتمل التغيير لم يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابي يوسف
ككتاب القاضي على الشهود بما فيه شرط خلافا له وشمس الائمة عدم
الصحة اتفاق وتجويز ابي يوسف في الكتاب لضرورة اشتماله على الاسرار
ويكره المنفك بان لا تنشأ الخلاف كتب الاخبار وفيه نظر بل ذلك
في كتب العامة لا القاضي وهذا للاتفاق على النفي لو قرأ فلم يسمع الشيخ
او الشيخ ولم يفهم وقبول من سمع في صباه متفهما بضبطه ولذا امتنعت
للمشغول عن السماع بكتابة او نوم او لهو والحق ان المدار الضبط لحكاية
الدارقطني انتهى ثم قالوا والاكتفاء الطارئ في هذه الاعصار بكون الشيخ
مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لاصل شيخه ليس خلافا
لما تقدم لانه لحفظ السلسلة عن الانقطاع وذلك لا لايجاب العمل على
المجتهد انتهى يعني ان ما شرطوه انما هو لايجاب العمل بالرواية على
المجتهد المطلق لا لحفظ السلسلة **وطرفا الحفظ** بيان للقسم الثاني
من

من الثلاثة وعبر عنه في التوضيح بالضبط **والعزيمة فيه ان يحفظه**
المسموع من وقت السماع ويدوم **الى وقت الاداء والرخصة ان**
يعتمد الكتاب قال في التوضيح واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم **فان نظر فيه وتذكر** ما كان مسموعا
له صار كانه حفظه الى وقت الاداء لان التذكر كالحفظ **يكون حجة** سوا
كان خطه هو او رجل معروف او مجهول كذا في التوضيح **والا** ان لم يتذكر
حين النظر فيه **فلا** يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا تحل الرواية والعمل
عند ابي حنيفة سوا كان خطه او خط الثقة سوا كان تحت يده او يد
امين وجماعة هو الاكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه في الصك
والقاضي في السجل وعن ابي يوسف الجواز في الرواية اذا كان في يده لا
الصك وعن محمد في الكل تيسيرا وفي الخلاصة قال شمس الائمة الحلواني ينبغي
ان يفتى بقول محمد وقال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ وفي موضع اخر
منها ان ابا حنيفة ضيق في الكل حتى قلت روايته الاخبار مع كثرة
سماعه فانه سمع من الف ومائتي رجل انتهى **وطرفا الاداء والعزيمة**
فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه لقوله عليه السلام
نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها وللتبرك بلفظ
الشريف والحديث لبيان الافضلية لانه دعا للناقل باللفظ فلا يجوز
الا سند لانه لا يدل على عدم جواز النقل بالمعنى مع ان النقل بالمعنى من غير تغيير
اداء كما سمع كذا في التلويح **والرخصة ان ينقله بمعناه** لان الضرورة
داعية اليه لاجل النسيان والعلم بنقلهم احاديث بالفاظ مختلفة
في وقائع متحدة ولا منكر ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام
كذا او نحوه او قريبا منه ولا منكر فكان اجماعا ولبعثه عليه السلام الرسل
بلا الزام لفظ ولان المقصود المعنى وهو حاصل **فان كان الحديث محكما**

لا يحتمل غيره اما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم ان المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كما في التلويح يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اى معرفة في وجوه اللغة بان ينقله الى لفظ يؤدي معناه كنقل قعد الى جلس والاستطاعة الى القدرة كنقل من دخل دار ابي سفيان فهو آمن الى من حصل في دار ابي سفيان كذا في التقرير قال فخر الاسلام لانه اذا كان محكما امن فيه الغلط على اهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبي عليه السلام انزل القران على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الاصل انتهى وان كان ظاهرا يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وهو من ضم الى علم اللغة العلم بالشريعة وطرق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن ان ينقله الى معنى لا يحتمل المعنى الذي احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز بان يضم الى ما نقل اليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كان عاما ولعل المراد لا يكون الا المحتمل وما كان من جوامع الكلم وهي الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لاحد للمجتهد وغيره اما في الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الاسلام المنع تبعا لابن سيرين والرازي من الحنفية وهو الاحوط لانه لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره واما في المشكل والمشترك فلانه لا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة

على

على غيره وكلامنا في الحجة مثاله قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق واعتبار الطلاق والتاويل باحدهما ونقله به لا يكون حجة واما المجمل فلا يفهم مراده الا بالبيان من المجمل واشتغال المتشابه بالاولى لانه ما انسد علينا باب دركه والمروي عنه شروع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوي وغيره اذا انكر الرواية اطلقه فشمل ما اذا كان مكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي وما اذا كان الانكار متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك واختلفوا بالثاني فالمصنف اختار السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضي ابي زيد والسرخسي وهو قول الكرخي وقيل لا تسقط وهو قول الاكثر وقيل السقوط قول ابي يوسف وعدمه قول محمد وهو فرع اختلافهما في الشاهد يشهد على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فان ابا يوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لابي يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لابي حنيفة بعضه مع ابي يوسف يحتاج الى مثبت ورجح في التحرير القبول لانه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الاصل وجنونه وذكر الهندي ان على الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد مسائل في الجامع الصغير انكر ابو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ عليه الا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بانكاره وهي ست الاولى لو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين يقضي اربعا عند ابي يوسف وركعتين عند محمد وروى محمد عن يعقوب انه يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد ولنسبة الى النسيان والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال ابو يوسف انا رويت لك حتى يدخل وقت الظهر والثالثة المشتري من الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع

نقد العتق ذا الامام رويت لكنانه لا ينعقد الرابعة المهاجرة لا عدة عليها
ويجوز نكاحها الا ان يكون حبلى فعند ابي حنيفة لا يجوز نكاحها قال الامام رويت
لك انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الخامسة
عبد بين اثنين قتل مولاهما فعفى احدهما بطل الدم كله عند
ابي حنيفة وقالا يدفع ربعه الى شريكه او يفديه بربع الدية
وقال ابو يوسف انما حكيت لك عن ابي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف
الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفى احدهما الا ان
محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولى
السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد ان
الميت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على الميت الف درهم وقيمة العبد
الف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر فياخذها الغريم
بدينه وقال ابو يوسف الامام رويت لك ما دام يسعى في قيمته هو عبد قيل
اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى وفي فتح القدير واعتمدت المشايخ رواية محمد
مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط الرواية اذا
كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من ابي يوسف كـ
مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابتناء على انه رواية
عن تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل انتهى **او عمل بخلافه**
بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به لانه صار
مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث
ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح **فاذا كان**
العمل بخلافه **قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا** لانه في اول
كان

كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على ان العمل قبلها
وتعيين الراوي **بعض محتملاته** بان كان اللفظ عاما يحتمله
على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه **لا يمنع العمل به**
اي بظاهر الحديث لان تاويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره ان يعمل بما
رواه وذكر فخر الاسلام لهذا الاصل مثالين احدهما لنا والاخر للشافعي
ليعلم ان هذا الاصل متفق عليه بيننا وبينه اما الاول فحديث ابن عمر
رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان
وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر على الاول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل
الاحتمال بتاويله فخالفناه والثاني حديث ابن عباس من بدل دينه
فاقتلوه وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة فخالفنا الشافعي في الحمل
لظاهر الحديث لا لنا وبل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس
بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير
وحاصل ما في التحرير ان حمل الصحابي مرويه على احد ما يحتمله ان كان
مشتركا او نحوه لا يجب قبوله عند الحنفية وان حمل الظاهر على غيره
فالاكثر الظاهر وليس من العمل ببعض المحتملات تخصيص العام فيجب
حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه واسند
ابو حنيفة عنه لا تقتل المرتدة فلزم خلافا للشافعي وان كان الحديث
مفسرا تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافا للشا فعي
وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ اذ صح اكتفاء ابي هريرة
بالثلاث الى اخره وهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام من تسليمه تخصيص
العام من الصحابي **والامتناع عن العمل به** من الراوي له **مثل العمل بخلافه**
لان الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع ان لا يشتغل بالعمل
به ولا بما يخالفه مثل ان يشتغل بالصلاة في وقتها ولا يبني احرامها

لو اشتغل بالأكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه وقيل في التحقيق كلاهما واحد
لأن الترك فعل فكأن كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف
أيضا ولهذا ذكر شمس الأئمة في القبلتين ترك ابن عمر رفع اليد كذا في
التقرير وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم شروع في بيان الطعن من غير الراوي
وهو نوعان طعن من الصحابة وطعن من أئمة الحديث فالأول
كحديث تغريب الزاني طعن فيه عمر وحلف أن لا ينفي أحدا
أبدا أو قال علي كفى بالنفي فتنة وهو مما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن
إقامة الحد مبني على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص
عنه وكفر المنفي لا يحل ترك الحد وأما إذا كان مما يحتمل الخفاء فلا
يكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به أبو موسى الأشعري ولم
يكن جرحا لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه
منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما في التحرير وأشار إلى الثاني بقوله
والطعن المبهم بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح
أو راويه متروك الحديث أو غير العدل من أئمة الحديث لا يجرح
الراوي فلا يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظرا إلى العقل والدين
لا سيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجارح إن كان
ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل
جرحه المبهم وإلا فلا كما في التلويح وصحح في التحرير مذهب الجمهور
أن العالم بأسباب الجرح يقبل جرحه مبهما وإلا فلا بد من البيان وأما
التعديل فيقبل مطلقا من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة إلا إذا وقع
مفسرا

مفسرا إنما هو جرح متفق عليه فلا جرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب
النبيذ واللعب بالشطرنج وللجرح ألفاظ كذاب ووضاع دجال يكذب
هالك متهم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك ومنه يختار
فيه نظر وسكتوا عنه لا معتبر به ليس بثقة مأمون ثم ردوا حديثه
ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشيء لا يساوي
شيئا فهذه لا يحتج به ولا يستشهد ولا اعتبار ثم ضعيف منكر الحديث
مضطرب واه ضعفوه طعنوه لا يحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعيف تعرف
وينكر ليس بذاك بالقوي بحجة بعمدة بالمرضي سيء الحفظ لين تخرج
هو للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين فضعيف كذا في التحرير من
من اشتهر بالنصيحة للدين والمسلمين وذكر الكرماني أنها كلمة جامعة
معناها حيازة الحظ للمنصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته
وجعلته خالصا انتهى وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا
غيبة وإن كرهه المجروح دون التعصب كطعن الملحدين في أهل
السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض أصحابنا المتقدمين
كذا ذكر فخر الإسلام وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعي بالحنفي شروطا
منها أن لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعي فظاهره أن التعصب في الدين
كفر وإلا فالاقتداء صحيح وفي فتح القدير أن التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة
الاقتداء وقد أوضحناه في شرحنا على الكنز حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان
انقطاع أو خلل في إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل
أن يقول حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا
أو أخبرنا وسموه عنعنة وقيل هو ترك اسم من يروي عنه وذكر اسم من
روى عن شيخه وإنما لا يكون جرحا لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقته

لبس بجرح فيشتهنه اولى والتلبيس على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون
اسمه بان يقول اخبرني فلان بن فلان الفلاني مثل قول سفين الثوري حدثنا
ابو سعيد فانه يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغيره الثقة مثل محمد
ابن السايب الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من اصحابنا يعني به
ابا يوسف وانما ابهم بخشونة وقعت بينهما وانما لم يكن جرحا لان الكناية
عن الراوي لا باس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع
في الغيبة واختصارا في الكلام فلا يدل على كون المروي عنه منهما ولبس كل
من انهم بوجه ما يسقط به كل حديثه كذا ذكر فخر الاسلام فان في التحرير اما
التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى او وصف شيخه المتعدد لايهام
العلو والكثرة فغير قادح وركض الدابة وهو الحث على العدو اي السير
روى عن شعبة ابن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض
على برذون فتركت حديثه مع ان الركض من اسباب الجهاد كالسباق
بالخيل والاقدام وهو مندوب اليه شرعا والمزاح لا يكون جرحا لانه ورد
به الشرع اذا كان حقا فلا يكون قادحا الا اذا بالغ فخرج الى ما ليس بحق
وتخبط فانه يقدح وفي البزازية كان الامام والثوري وابن ابي ليلى يمزحون
كثيرا وحداثة السن اي صغر الراوي الضابط وقت التحمل لا يكون قادحا لان
كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن
عباس رضي الله عنهما وعدم الاعتياد بالرواية لا يكون قادحا لان الاعتبار
للاتقان لا لكثرة الرواية كابي بكر رضي الله عنه ولا يدخل فيه من له راو فقط
وهو مجهول العين باصطلاح كذا في التحرير واستكثار مسائل الفقه
لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين في ابي يوسف فقالوا لوقوع الخلل
في ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لان ذلك يدل على قوة الذهن
والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط

والاتقان

والاتقان وفي التحرير ان كثرة الكلام والبول فما لبس من الطعن

فصل في التعارض وغالبه في الاحاد كما في التحرير وهو لغة
التمانع واصطلاحا اقتضاء احد الدليلين ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد
في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف
هو تابع وخرج باتحاد المحل ما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد
الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير
ما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما هذا معنى
ما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانه ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه
الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط ط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض
وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو
ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل
والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض
فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع
بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين انتهى وتعقبه
في التحرير بان فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لانه ان
اراد به التعارض في نفس الامر فهو منتف في ادلة الشرع كلها قطعيها
وظنيها وان اراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
فهو في الكل ظاهر فيثبت في قطعي الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل
او نسخ احدهما وفي قطعي الدلالة ويلزمه الثاني وهو نسخ احدهما فيجتهد
في طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بان الثابت
احدهما مجهولا وانتفاؤهما في نفس الامر وما نقل عن الكرخي من منع

التعارض في الامارتين يريد في نفس الامر انتهى **وقد يقع التعارض بين**
الحجج فيما بيننا لا في نفس الامر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فنتوهم التعارض في الواقع لا تعارض
فاذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ احدهما الاخر فان علم التاريخ
كان المتاخر ناسخا والا يطلب المخلص بجمع بينهما ما امكن ويسمى
عملا بالشبهين والا فتساقطا في **فلابد من بيانه** اي بيان ركن التعارض
وشرطه والمخلص منه **فركن المعارضة** وهي لغة المقابلة على سبيل
الممانعة والمراد بها التعارض والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزائها فان ركن الشيء ما يقوم به اعم من ان يكون جميع الاجزاء
او بعضها كذا في التقرير **تقابل الحجتين على السوا** ومعنى التقابل ان يقتضي
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر وبذلك فسرناه **لا مزية لاحدهما** تاكيد لقوله
على السوا واعلم انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما
ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو
بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه
على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة
الاولى فسياتي بيان حكمها كذا في التلويح وبهذا علم ان المعارضة حاصلة
بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه لكن مع الترجيح والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح فيصلح
ان يكون قوله لا مزية لاحدهما تاسيسا لاخراج هذا القسم وما ذكره
في تعريفهما انما هو لمطلقها **في حكمين متضادين** زيادة بيان لان
التقابل بينهما انما هو بتقابل الحكمين **وشرطها اتحاد المحل** فلا تعارض
عند

عند اختلافه كحل المنكوحة وحرمة امها وبنتها فيه **والوقت**
بان يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد ان التعارض
موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض
الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان
التكلم وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان
واحد ان زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد
قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان
تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى
مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع
الا كذلك كذا في التلويح **مع تضاد الحكم** اورد عليه انه جعله اولا
داخلا في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما واجيب
بان التضاد بين الحكمين من شرطه لا محالة وذكره في الركن باعتبار
ظرفيته للتقابل يعني ان التقابل يكون في حكمين فصار ذلك نوعا
من المحل لان الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا في التقرير **وحكمها**
اي المعارضة **بين الايتين المصير** الرجوع **الى السنة** مثاله
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله واذا قرئ القران فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا في قراءة المقتدي فصرنا الى قوله عليه السلام من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارضها قوله عليه السلام لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه لجواز ان يكون المراد به نفي الفضيلة
كذا في التقرير **وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة** ان وجدت
او القياس ان لم يوجد للصحابة قول او وجد وتعارض قولان لهم وحاصله
ان من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير الى قوله

اولاتم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي ومثاله ما روى نعمان ابن بشير صلوة الكسوف بركوع وسجدتين وما روته عائشة بركوعين واربع سجدات فصرنا الى القياس على ساير الصلوات كذا في التلويح وبه علم ان ثم في كلامه ليست للتخيير وانما هي للتوزيع ثم اعلم ان قولهم يصار الى السنة في تعارض الايتين والى القياس في تعارض السنتين ليس ترجيحا بالادنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمائل وانما معناه ان المتعارضين تساقطا ان ويقع العمل بالمتاخر الادنى والى هذا يشير كلام الامام السرخسي **وعند العجز** عن المصير الى دليل اخر **يجب تقرير الاصول** اي العمل بالاصل **كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل** اي السنة في حله وحرمته المستلزم من طهارته ونجاسته وتعارضت اقوال الصحابة كما علم تفصيله في الفقه **وجب تقرير الاصول** وهو ابقا حدث المتوضي به وطهارة بدنه فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا **فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض** وقد حكوا اختلافا في ان الشك في الطهارة او الطهورية او فيهما جميعا وصححوا الثاني وفي التلويح انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشا من الشك في الطاهرية انتهى وحينئذ لا ثمرة له **ووجب ضم التيمم اليه** ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما في صلاة واحدة فانه لو توضا به وصلى ثم تيمم واعادها صح وسقط الفرض عنه باحدهما فانه كان المطهر السور صحت به ولغت صلاته به التيمم او التيمم فبالعكس كذا في فتح القدير وقد يقال ينبغي انه يحل له اكله لم

الاقدام على الصلاة بسور الحمار وحده لانها لا تباح الا بمزيل الحدث بيقين وهو مفقود ويجب ان يلتزم ذلك في المذهب فانهم انما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضي الحرمة **وسمي** سور الحمار **مشكلا لهذا** اي للتعارض الدليلين **لا ان نعني به الجهل** بالحكم اي ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وفي التحرير ولا يخفى ان تقرير الاصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمته والاقرب ان يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم تترجح الضرورة لتردد فيها اذ ليس الحمار كالهرة ولا كالكلب انتهى وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الاسلام في المبسوط قال فيبقى بسبب التردد في الضرورة امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا انتهى وقد يقال اذ فيه ترك الاحتياط من وجه اخر وهو عدم تنجيس اعضايه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان احوط في الخروج عن عهدة العبادة **واذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال** اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل **بل يعمل المجتهد بايهما شاء** لان احدهما حق بيقين وكل واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا **بشهادة قلبه** يعني يتحرى ويعمل بما يميل اليه قلبه لان لقلب المومن نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تعالى وقال ذو النورين رضي الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر في طريقه الى اجنبية لا يدخل على احدكم وبعينيه زانية فقال او حيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا في البزازية ولا يجوز العمل باحدهما بغير تحر

ولذا قال في التحرير لا يصح في مسئلة لمجتهد قولان للتناقض فان عرف المتأخر
تعين رجوعا والا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وان كان عاميا
اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم بالتسامع وان متفقها تبع المتأخرين وعمل
بما هو اصوب واحوط عنده الى اخره **والتخلص عن المعارضة** على اربعة اوجه
بالاستقراء حاصلها انه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا
تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب التخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يرتفع اتحاده فيه فلا تناقض وكان ينبغي الاقتصار
عليه كما في التنقيح واما اذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض اصلا لانه ركنه تساوي
الحجتين كما ذكره **اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا** اي لا
يستويا فان السيد نكركما رده هذا يرجع الى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث
البينة على المدعي وحديث القضاء بشاهد ويمين فان الاول مشهور
والثاني خبر واحد لا يعارضه **او من قبل الحكم** وهذا راجع الى انتفاء الشرط
في الحقيقة لان الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف في المحل كما ذكره كان
بان يقول احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى اي الاخرة
كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه قال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في
المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة
على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم
المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة
اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس
والتخلص ان نفي المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة
في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله
بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته
الطعام

اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتمام الحاشية
في التلويح وذكرنا شيئا منه في بحث الحقيقة **او من قبل الحال** وهذا
راجع الى اختلاف الشرط والمراد من الحال المحل كما عبر به في التوضيح فقال
بان يحمل على تغاير المحل **بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة**
كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبالتخفيف
يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل ولم نحمل على العكس
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال لتتأكد الطهارة كذا في التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لانه
يأتي له كتكبر وتعظم في صفاته تعالى المحافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف
وكل وان كان خلاف الظاهر لكن هذا اقرب اذ لا يوجب تأخير حق الزوج
بعد القطع بارتفاع المانع كذا في التحرير وهذا من قبيل تعارض القراءتين
لاية واحدة ومنه قراءتا الجر والنصب في ارجلكم المقتضيتين مسحهما
وغسلهما فيتخلص بانه تجوز بالمسح عن الغسل او العطف فيهما على رؤسكم
لتواتر الغسل عنه عليه السلام ممن كل من حكى وضوءه ويقربون
من ثلاثين وتوارثه من الصحابة وما قيل في الغسل مسح اذ لا
اسالة بلا اصابة غلط بادنى تأمل ولو جعل فيهما على الوجوه والجر
بالجوار عورض بانه فيهما على الرؤس والنصب على المحل ويترجح انه
قياس لا الجوار كذا في التحرير **او من قبل اختلاف الزمان** راجع
الى انتفاء الشرط ايضا **صريحا** فيكون الثاني ناسخا للاول **كقوله تعالى**
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت
بعد التي في سورة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون

ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد تعارضا في
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى **اودلالة** اي التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس
هو نسخا اخر خاصا كما توهم لانه نوع من اختلاف الزمان **كالحاظر**
اي المانع المحرم **والمبيح** اذا تعارضا فالمخلص منه بجعل المحرم ناسخا متاخرا
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة ثم ورد دليل الاباحة لابقائه
ثم المحرم ناسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا
التكرار بالشك وتعقبه في التنقيح بان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعدها نسخا واجاب عنه في التوضيح
بما حاصله انا عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم
شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك
تقديم انتهى ولان المحرم احوط لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا
غلب الحرام الحلال وقد ذكروا هنا مسألة حكم الافعال قبل البعثة واطالوا
في بيانها في التوضيح والتلويح وذكرها في التحرير في بحث الحاكم الا ان
قال والمختار ان الاصل الاباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية
ولهذا استبعده فخر الاسلام وقال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا سدى
في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمن الفترة لاختلاف الشرائع ووقوع
التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت
الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح
وحاصله تقييد ذلك لنا وبزمن خاص انتهى ثم شرع في بيان التخلص
من المعارضة بوجه اخر **والمثبت** وهو الذي يثبت امرا عارضا **اولى من**
النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول **عند الكرخي** مطلقا لان
المثبت

المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل
يقدم الجرح لانه يخبر عن حقيقة **وعند عيسى ابن ابان يتعارضان**
ويطلب الترجيح من وجه اخر **والاصل فيه** اي في ترجيح احدهما على الاخر
بيان لضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان ولضابط نعلم به مسائل اصحابنا
لان بعضها دل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي **ان النفي** اي النفي
ان كان من جنس ما يعرف بدليله اي يكون بناء على دليل كالاثبات
كان مثله كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امراته انها سمعته
يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد له
شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري
اقال غير ذلك ام لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وان شهدا انه قال
ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة وكذا اذا ادعى الزوج الاستثناء
في الطلاق وشهدا بالطلاق وانه لم يستثن قال فخر الاسلام فقد قبلت
الشهادة على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر لان كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لانها لا يسمع ما
يلتبس بكلام لكنه ويدريه انتهى وزاد في جامع الفصولين يقبل لها في
النفي مسائل منها لو امن الامام اهل مدينة فاختلطوا باهل مدينة اخرى
وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم انهم لم يكونوا وقت الامان
فيها تقبل الشهادة ومنها ان الشرط يجوز اثباته ببينة ولو كان نفيا كما
لو قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر فبرهن القن انه
لم يدخله يعتق قيل فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية ثم
ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية ينبغي
ان تقبل بينتها وان قامت على النفي لقيامها على الشرط ومنها حلف ان لم

يحيى صمرن هذه الليلة فامراتي كذا فشهدا انه حلف كذا ولم يحشه
صمرته في تلك الليلة وطلقت امراته تقبل لانها على النفي صورة وعلى
اثبات الطلاق حقيقة ومنها شهدا انه اسلم واستثنى وشهد اخران انه
اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام ومنها برهن المسلم البيان
السلم فاسدا لانه لم يذكر الاجل تقبل ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم
له وارثا غيره ومنها لو برهن اهل الصبي على ان الظير ارضعته بلبن
شاة لا بلبنها فلا اجر لها وتمامه فيه فقد علمت اصولا وفروعا ان النفي
اذا احاط به علم الشاهد يقبل والا فلا في الهداية في مسئلة عبدي
حر ان لم احج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند ابي حنيفة وابي
يوسف لانها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات
التضحية لانه مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غلبة الامر ان هذا
النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا انتهى مشكل
والعجب من المحقق ابن الهمام حيث اقره عليه مع تصريحه في التحرير بما قاله
الاصوليون وقد اشار في العناية الى ان صاحب الهداية خالف الامامين
العلمين في التحقيق شمس الائمة وفخر الاسلام فانهما قالا ان التمييز بين نفي
ونفي نعت انتهى ثم اعلم ان مقتضى ما في الاصول عتق العبد وترجيح قول محمد
به وتضعيف قولهما خصوصا انهم قالوا ان بينة النفي في الشروط مقبولة
ولذا قال في فتح القدير قول محمد اوجه أو كان مما يشتبه حاله بان
يكون امرا مشتبها يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد الخبر ظاهر
الحال لكن عرف ان الراوي النافي اعتمد دليل المعرفة ولم يبن
خبره على ظاهر الحال كان مثل الاثبات في القوة في المسئلتين فيتعارضان
ويطلب الترجيح من جهة اخرى كما قال عيسى بن ابان وان لم يعارضه شيء
عمل به كالاثبات والا فلا اي ان كان مما لا يعرف بدليله او مما يشتبه حاله
دعم

وعلم ان الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الاثبات فلا يعمل به لو انفرد
ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرر النسخ بتغيير
المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على
زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فان الجرح اولى ولان المثبت
مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد ثم اعلم ان النفي اذا
تواتر يقبل مطلقا لانه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات
وهي مما لا يدخلها تكذيب ذكره في فتاوى البزازي معزيا الى المحيط
وفي الظهيرية بينة النفي اذا كان مشهورا تقبل فالنفي في حديث بريرة

ثم تفريع على ما مهده من الاصل من قبول النفي في مسئلتين وعدمه
في مسئلتين فذكر مسائل منها لو اعتقت الامة وزوجها حر فان
لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعي والاختلاف مبني
على الاختلاف في زوج بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد انما كان قول الراوي وزوجها عبد نفيا لانه يبقيه على الامر
الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو
مما لا يعرف الا بظاهر الحال لان معناه انه رقيق لم تتغير
بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل يبقى على ما كان فلم يعارض الاثبات
لما قدمنا ان التاسيس خير من التاكيد وهو اي الاثبات ما روي انها
اعتقت وزوجها حر فاخذ ائمتنا بالاثبات لانه يثبت امرا عارضا
وهو الحرية والنفي في حديث ميمونة بيان للمسئلة الثانية وهي نكاح
المحرم والمحرمة فعندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على
الاختلاف في حاله عليه السلام وقت تزوج ميمونة وهو ما روي
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وانما
كان نافيا لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج

فان الروايات قد اتفقت على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي انما اختلفت
في الحل المعترض على الاحرام كذا قرره فخر الاسلام للرد على الكرخي القايل بان
علمانا انما اخذوا بهذه الرواية لانها مثبتة لان الاحرام عارض والحل
اصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير مما يعرف بدليله وهو
هيبة المحرم فاما ظاهر لا تخفى فتعارض الاثبات اى ساواه فيطلب
الترجيح من وجه اخر وهو ما روى عن يزيد بن الاصم انه تزوجها
وهو حلال وانما كان مثبتا لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وهو
الحل بعده وجعل رواية ابن عباس اولى اى ارجح من رواية يزيد
بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اى لا يساوي ابن عباس في الضبط
والاتقان والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على
ما رواه عنه جابر بن زيد عطا ابن ابي رباح ومجاهد ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم تزوج بميمونة وهو محرم وكان زوجها اياها عباس
بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه حويطب
بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكلته باخراج
النبي عليه السلام من مكة فقالوا قد انقضى اجلك اخرج عنا فقال عليه
السلام ما عليكم لو تركتموني فعرست بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما
فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج وخرجت
بميمونة عن عرس بسرف وهو على ... كتف جبل بطريق المدينة.
يجوز صرفه وعدمه وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان
اعرف بالشأن وهو يروي انه تزوجها وهو حلال محمول على ان
الخبر بلغهما بعد الحل لان العباس كان اعلمهما كذا في التقرير ولا يعارضنا
ما في صحيح مسلم المحرم لا ينكح ولا ينكح لانه محمول على الوطي اي لا يطأ ولا يمكن من
الوطي وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة

والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل بيان
لمسئلة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب الاستحسان قالوا في
طعام او شراب اخبر رجل بحرمته واخر بحله او بطهارة الما ونجاسته
واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى عملا بالنافي وهو
خبر الطهارة لانه مبقي على الامر الاصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر
النجاسة لانه من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الما لمن يستقصي المعرفة
في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب واللحم ولما استويا
وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة. فصلح مرجحا هذا ما ذكره فخر
الاسلام وتبعه المصنف واما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني وهو
ما يشتبه حاله فقال والطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة
بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين
فالنجاسة اولى انتهى والحكم يختلف فانه على كلام المصنف حيث تعارض
عنده الخبران يعمل بالاصل وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السوال
من مخبر الطهارة فان لم يبين له انه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة
وجزم في التحرير بانه لا بد من السوال عن سنده ليعمل بمقتضاه ان لم
يتعذر السوال وفي فتاوى قاضي خان في تعارض خبر العدلين انه يعمل
باكبر رايه فان لم يكن له فيه راي واستوى الحالان عنده فلا باس بان
ياكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه ثم ذكر بعده ما اذا كان المخبر بحل اللحم هو
البايع العدل فقال الفقيه ابو جعفر ان السامع يتحرى وان لم يقع تحريه
على شي تسقط الخبران فيبقى الاباحة الاصلية وعلى قول المشايخ لا يشتري
ويأخذ بقول من اخبره بانه ذبيحة المجوسي لان البيع صار حراما على البايع
بقول المخبر انه ذبيحة مجوسي والبايع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما

منهما فلا يأخذ بقول البايع انتهى ولا يخفى ان ما في الفتاوى مخالف لكل من
القولين السابقين وينبغي ان يحمل ما ذكره فخر الاسلام والمصنف على
ما في الفتاوى وكذا قيدنا باستوى المخبرين عند السامع لانهما لو لم يستويا
مذكور في الخلاصة من كتاب الاستحسان بفروعه ومن لا استوا الحر
والعبد لان **والترجيح لا يقع بفضل العدد** اى بكثرة عدد الرواة
رد لما رجحه به بعضهم مستدلا بقول محمد في مسايل الما والطعام ان
قول الاثنين اولى وهو الاصح وهو قول عامة اصحابنا الاول لان السلف
لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين واكثر ما لم يصل الى حد التواتر والشهرة
سوا في افادة الظن وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة واى ذلك
ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح ما قالاه كذا في التقرير وقد نقل قاضي
خان وصاحب الخلاصة والبزازية بانه لو كان المخبر العدل واحدا في
الجانب الاخر عدلان فالعدلان اولى من غير خلاف في المسئلة حتى قال في
الخلاصة ان العبد بن العدلين اولى من الحر العدل وقد ذكر في التحرير انه عدم
الترجيح بكثرة الرواة والادلة قولا ابي حنيفة وابي يوسف خلافا
للاكثر **وبالذكورة والحرية** اى لا ترجيح بهما في رواية الاخبار حتى
كان خبر المراة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات
بخلاف الشهادة فان الترجيح فيها بفضل العدد كان شهادة العبد غير
مقبولة وشهادة المثنى مقبولة الا في حد الزنا فلا يقبل الا اربعة
واورد عليه انه لو اخبر حران لشي واخبر عبدان بشي والكل عدول ترجح
خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى عليه الواحد مع انه لا ترجيح بالحرية
والعدد واجيب عنه بان ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين
على خبر العبدين في مسئلة الما لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع
الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل

٨٠

به سوا كذا في التقرير ثم اعلم ان صاحب الهداية رجح بالذكورة في صلاة
الكسوف فانه قال وقال الشافعي رح ان له رواية عايشة ولنا رواية ابن
عمر والحال اكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته انتهى ولم يتعقبه
في فتح القدير لهذا بل انه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عايشة من
الرجال لكن قد سمعت من رواه واقول انه لا يتم مطلقا لانه لا ترجيح بالذكورة
**واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الاخر فان كان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة** لانه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور
وهو المختار والخلاف فيما اذا علم اتحاد المجلس فان تعدد المجلس او
جهل قبلا اتفاقا والاسناد مع الارسال زيادة وكذا الرفع مع
الوقف والوصل مع القطع وقد اجمعوا على ان من مع المثبت
اذا كان لا يعقل مثلهم عن مثلها عادة فانها لا تقبل لان غلطه
وهم كذلك اظهر الظاهر من كذا في التحرير وعلى هذا قال المتنا
في هلال رمضان والفطر اذا لم يكن بالسما علة لا بد من جمع
عظيم يقع العلم بخبرهم **كما في الخبر المروي في التحالف** وهو ما روي ابن
مسعود رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قايمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عن ابن مسعود
لم يذكر قوله والسلعة قايمة فشرطنا للتحالف فيما ثمنا عملا بزيادة
الثقة ولم يشترطه محمد له والاصل الذي وافق عليه حجة عليه والحاصل
انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوي لهما واحدا فانه يحمل المطلق
على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة ورده في التحرير
بانه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب ان المقيد لم يذكر في الاخرى
فقيد وابها على حذفها تنبيه رجح النووي رواية الايمان
بضع وسبعون شعبة على رواية بضع وستون بانها زيادة من الثقات

وزيادة الثقات مقبولة متقدمة ورده الكرماني بأن المراد من زيادة
الثقات زيادة لفظ الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب
اختلاف الروايتين فقط وأن رواية بضع وستون لا تنفي ما
عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفي الزائد انتهى وكذا في فتح الباري
فأما إذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كنهيه عليه
السلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن أسيد انههم
عن بيع ما لم يقبضوا اجرا لانتفا بينهما المعارضة ورجحوا الثاني من زيادة
العموم لأنهم لا يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله **كما هو مذهبنا**
في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين فلا يجوز بيع المنقول
قبل القبض طعاما كان أو غيره وتعقبهم في التحرير بأن الأوجه
تعيين العام عندنا وعند الشافعي ولا يكون من قبيل التخصيص
لأنه من قبيل إفراد فرد من العام وكذلك قوله جعلت لي الأرض
مسجدا وطهورا وفي رواية وتربتها طهورا ثم اعلم أنه إذا اختلف
الراوي وجعلنا لنا من قبيل الخبرين كان هو المراد من قولهم إن
زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عند غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ
الممنوع كما نبه عليه في التحرير **فصل في البيان**
وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوها
لكن قدم ذكرها وأخره اقتداء بالسلف ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام
والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم بالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلويح بإظهار المراد
بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة انتهى وعرفه في التحرير بأنه بيان
المراد

المراد بسمي غير ما به أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة
منها بيان التقرير وقسم ما صدقاته وتحصيل الحاصل منتف
فلزم ذلك انتهى **وهذه الحجج** التي سبق ذكرها من الكتاب بأقسامه
والسنة بأنواعها **تحتمل البيان** أي تحتمل أن يلحقها بيان تغيير
وبيان ضرورة وبيان تبديل **أما أن يكون بيان تقرير** والإضافة
فيه وأمثاله من إضافة الجنس إلى نوعه أي بيان هو تقرير
لا في بيان الضرورة فإنه من إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل
بالضرورة كذا في الكشف **وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال**
المجاز أو الخصوص فحقيقته التوكيد وهاهنا لا تنتشر التعريف
لأنها لمانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا في التقرير ومثال
الأول ولا طائر يطير بجناحيه فإنه يحتمل غير الحقيقة وهو أن
يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك
الاحتمال ومثال الثاني كلهم في فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن تأكيد
مانع من تخصيصه وفي التقرير أن هذه الآية تصلح مثالا لهما
لأن كلهم قطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز
بكونه متفرقا ومثاله من الفروع نية الطلاق والعتق في أنت
طالق وأنت حرة فإنه دافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من عقد
النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء
كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ
فيقبل قضاء كما بينه في شرح المنظومة لابن الشحنة **أو بيان**
تفسير وهو بيان ما فيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل **كبيان**
المجمل مثل أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما تقدم في بابه ومثاله
من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسرا

بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيتبع البائن والمشترك وذكر في الكشف
مثالا للمشكل وهو ما اذا كان اقر بدراهم وفي البلد نقود مختلفة كان
مشكلا فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار مفسرا وفي
التوضيح ان بيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون
التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا
على ما سبق انتهى وانهما يصحان موصولا ومفصولا اي متراخيا فيجوز
تراخيه الى وقت الحاجة الى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا
وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك الا موصولا ونسبه
في التحرير للحنابلة والصيرفي وعبد الجبار والجبائي وابنه لنا لا مانع عقلا
ووقع شرعا كاية الصلاة والزكوة ثم بين الافعال والمقادير تدريجا وكونه لانه
الى وقت الحاجة لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما
لا يطاق كذا في التوضيح واما عند من جوز تكليف ما لا يطاق فهو
جائز لكنه غير واقع لانه قبل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم بوجوب
ما لم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدي الجهل المخل
بفعل الواجب في وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لانه يفهم
انه المراد بالقول بفعله عقيبه فيصلح بيانا بل هو ادل ليس الخبر
كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج وما قيل ان البيان فيهما ليس بالفعل بل
بالقول لانه يفهم انه المراد وهو صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم اجيب بانهما دليلا كون الفعل بيانا وفي التحرير
وقال الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد نسب اليه وحكم
به عليه فيصير ثابتا به فيكون قطعيا ومنعه صاحب التحقيق اذ لا
تظهر ملازمة وهو حق ولو انعقد عليه اجماع فشيء اخر انتهى او بيان
تغيير وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير كالتعليق بالشرط فان
الترا

الشرط غيره من ايجاب المعلق في الحال الى وجوده وحقيقته ما
يتوقف عليه الوجود ولا دخل له في التاثير والافضاء فخرج جزء السبب
والعلة كذا في التحرير والاستثناء فانه غير موجب الكلام اذ لولاه
لشمل الكل وهو اقوى تغييرا من الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء
يبطله في البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف
الاستثناء فقيل للاخير تقليلا للابطال ما امكن كذا في التحرير وفي التقرير ان تقدم الشرط
على الجزاء وتاخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فان تقدمه على المستثنى منه
في الاثبات لا يجوز حتى لو قال اعتقت الا سالما احدا من عبيدي لا يصح
ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا
من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الاخلال بالمعنى ولم يذكر المؤلف الصفة
والغاية من بيان التغيير وذكرهما في التوضيح وذكر المحقق في التحرير
الاربعة في التخصيص بغير مستقل وزاد ههنا وهو بدل البعض نحو
اكرم الرجال العلماء منهم وانما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا فقط
اي لا يصح متراخيا والمراد بالوصل ان لا يعد في العرف منفصلا حتى لا
يضر قطعه بتنفس او سعال او اخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح على
امتناع التراخي بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه فانه اوجب الكفارة
فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله تعالى فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة وفي التلويح
وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض
فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر ليصير المجموع كلاما واحدا
كما ذكر في الشرط انتهى وتمامه في التلويح واختلف في خصوص العموم
اي في تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند
الشافعي يجوز ذلك وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله

بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ
حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط
الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان المخصص في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على
انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه
البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص
بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار
في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين والناسخ
استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات
فلا يكون من العموم في شيء كذا في التلويح وتقدم الكلام في محله وفي التحرير
وعلى القول بجواز التراخي فتاخيره عليه السلام تبليغ الحكم يجوز وعلى هذا
منع التراخي يجوز على المختار اذ لا يلزم ما تقدم وهو الايقاع في الجهالة
وكون امر التبليغ فوريا ممنوع ولعله وجب لمصلحة **وهذا الاختلاف بنا**
على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط
الوصل وعنده ليس تغييرا لانه يوجب ظنا قبل التخصيص **بل هو تقرير**
فيصح موصولا ومفصولا قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه
شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وتقدم
عن التحرير انه لا وجه اشتراط المقارنة في كل مخصص **وبيان بقرة بني**
اسرائيل جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه انهم امروا
بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم
امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع لونها
للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال

انما

انما حصل بذبح المعينة كذا في التلويح **من قبيل تقييد المطلق** لان المامور
بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم وتردد قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا
قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من
قبيل تخصيص العام **فكان تقييد المطلق نسخا** يعني نسخ الامر بالمطلق وامر
بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم
تحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب
بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كان في العلم بالواجب والتردد لهم وقع في التفصيل
والتعيين كذا في التلويح **والاهل لم يتناول الابن** جواب استدلالهم بجواز
التخصيص متراخيا وتقرير الاستدلال ان الاهل في قوله تعالى فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك عام متناول جميع بيته ثم لحقه خصوص متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك وتقرير الجواب انه لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثني بقوله الا من سبق
فان اريد بالاهل اهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من
اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء
منقطع كذا في التنقيح **لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك** واجاب
في التحرير بجوابين الاول انه بيان المجمل لانه شاع في النسب وغيره كالزوجة
والاتباع الموافقين الثاني انه بيان الاستثناء المجهول منه الا من سبق عليه وقوله
انه ليس من اهلك الظن اياه تعذر مشاهدة الاية **وقوله انكم وما تعبدون من**
دون الله لم يتناول عيسى جواب عن استدلالهم بها وتقريره انها لما نزلت
قال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح
عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى تخصيصا للعام بمتراخ وتقرير

الجواب انه لم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبعري جدل
منه تعنت انتهى ولذا قال عليه السلام له ما اجهلك بلغة قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام كذا في التلويح لانه خص بقوله
تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا يكون دليلا على
جواز تراخي المخصص والاستثناء مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه
اذا صرفه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه وقد اشتهر فيما
بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ
الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين
بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على
حدة كذا في التلويح وفي التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد
ادوات الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان يراد به كالمستثنى
اذ الكلام في تخصيص ما هو به لا نفس التخصيص الخاص وهو الا وغير
الصفة واخواتها وانها تستعمل في اخراج ما بعدها كالا بنا بعض
ما قبلها عن حكمه وهذا الاخراج يسمى استثناء متصلا وفي اخراجه كالا بنا
خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يتغاير به كثيرا كجاؤوا
الا حمارا بخلاف لا الا كلا او شمله حكمه كصوتت الخيل الا الحمير بخلاف
صهلت او ذكر حكمه بضده كما نفع الا ما ضر اما ما زاد الا ما نقص فيحتمل
الانفصال لانه زيادة حال بعد التمام والمراد من الاخراج افادة عدم
الدخول اشتهر فيه اصطلاحا اذ حقيقته بعد الدخول وهو من الارادة
بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن الى اخره وعرفه المصنف بانه
منع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى عن الدخول كان المتكلم لم يتكلم
بقدر المستثنى في حق الحكم واشار بقوله بقدر المستثنى الى انه منع عن دخول
بعض

بعض ما تناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله
استثناء الا ما بلفظ الصدر او مساو به فيمتنع وما بغيرها فلا كعبيدي
احرار الا هؤلاء او الا سالما وغانما وراشدا والاكثر المنع بالا واحدى
اخواتها فكانه قال هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في
حكمه بالا واحدى اخواتها وهو ما عرفه به في التنقيح غير انه قال
بالا واخواتها والصواب ما ذكرنا وبهذا ان قوله في التوضيح انه هذا تعريف ظهر
تفرد به ليس بصحيح فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد
المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة وهو ان يثبت
حكما يخالف حكم صدر الكلام وهذا هو احد المذاهب الثلاثة في الاستثناء
ففي قوله له علي عشرة الا ثلاثة اطلق العشرة على السبعة وقوله الا
ثلاثة قرينة بيانا لهذا فهو كما لو قال له علي ثلاثة منها فيكون
كالتخصيص بالمستقل قال في التوضيح وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق
المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد
المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله انه لا يجوز ان يسمى تسع مائة الفا بخلاف
دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد من العشرة هو
السبعة او اطلق العشرة على عشرة اخرى افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم
وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد اقرار ولا اظنه مذهب احد قبله ثم
حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال علي سبعة
فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى انتهى وفي التحرير الاتفاق انها بعد الاخراج
من حكم الصدر اي لم يرد به فالمقر به ليس الا سبعة في علي عشرة الا ثلاثة
واختلف في ارادته بالصدر فالاكثر لا والاقل بتمامه والاتفاق التخصيص

ويتعدى الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم

كذلك وقيل اريد ثم اخرج ثم حكم على الباقي والمراد اريد عشرة وحكم على سبعة فارادة
العشرة باقية بعد الحكم اذ الارجع الى الارادة سبعة به بعد الحكم فلم يرد على الاول يعني
قول الاكثر الا تكلف لا فايدة له وهذا القول اختاره بعض المتاخرين للقطع
باستثنا نصفها في اشتريت الجارية الا نصفها فكان مرادا والا كان الاستثنا
من نصفها فهو مستغرق او المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل اي ينتهي
الى اخراج الجزء غير المتجزي منه وقد علمت ان الاخراج مجاز عن عدم الارادة
عندهم والا نصفها بيان ارادة النصف بلفظها وايضا الضمير للجارية
ويدفع بان المرجع اللفظ لانه لو ربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا ذات
المسمى فيرجع الى لفظ الجارية مرادا به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة
الاخراج وايضا اجماع العربية انه اخراج بعض من كل وعلمت انه منع دخوله
في الكل الى ان قال بعض الحنفية قالوا اخراج الاستثنا عند الشافعية على
المعارضة وعندنا بيان محض ثم ابطلوه بانه لو كان نوهو لا يوجب
الا في سبعة تثبت ما ليس من محتملات اللفظ فان العشرة لا تقع عليها
حقيقة ولا مجازا لخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوح فلا
يحمل عليه ويجب ان لا يوجب حكما الا بعد التثنيا في السبعة واذن
في الثلاثة مسكوته ومقتضاه ان القايل به قوله على عشرة في سبعة
وعليه بني مشايخ من الحنفية وجزم مانه على القول الثاني تكلم بالباقي
فقط ولا يخفى ان الماخذ مسئلة الاستثنا من النفي اثبات وقلبه واصحاب
القولين من الشافعية والمالكية قايلون به فلم يلزم من قول المعارضة
خصوص القول الاول ثم المعارضة بظاهر الاسناد الى العشرة ثم النفي
عن ثلاثة مع ترجيح احدهما فيحكم بان المراد بالاخر ما سواه كتخصيص
المنفصل لا بارادة النسبة اليها لان حقيقة التناقض لا يفعله عاقل
فالاستدلال لهم بقوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما في غير محل النزاع وعنه
صح

صح عدم الخلاف في نفي كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسياتي تمامه
وفي التقرير والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا هو استخراج بعض من كل وقالوا
ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسايل انتهى فقد علمت انه
لا ثمرة لما ذكروه من الخلاف وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف
المذكور قال وهذا مشكل فان الاستثنا جايز في الطلاق والعتاق ولو كان
اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة
الاختلاف فيما اذا قال لفلان علي الف درهم الا مايه او خمسين فعندنا
يلزمه تسع مايه وعنده يلزمه تسع مايه وخمسون لان الشك دخل
في الاستثنا انتهى فلا ثمرة له على الاصح لاجماع اهل اللغة على ان الاستثنا
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا اجماع منهم على ان للاستثنا
حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله
للتوحيد وهو الاقرار بوجود الباري ووحدته ومعناه النفي
والاثبات اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية له تعالى
ومعناه لا اله الا الله فاثباته اله فلو كان الاستثنا تكلما بالباقي لكان
نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف
الاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه حينيذ غير الله ليس
باله وهو نفي الالوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير اثبات الالوهية
له قصدا ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار
ووجه التمسك ان الاستثنا لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق
بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
في الاخبار لانه تناقض وانما يصح في الايجاب لانه تعذر في الحال والمنع بالمعارضة

كذلك فيعمل به وفي التقرير واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام
الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الاسلام استدلالا لا بالنص لان مثله انتهى
وقد قدمنا عن التحرير ان هذا الاستدلال في غير محل النزاع وان ما فهموه ونسبوه
للشافعي لم يقل به عامة فضلاء الشافعية ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن
ان يكون موجبا ويجعل الكلام عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة
بعد ثبوت الكلام لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من اصل كالتخصيص كذا في التقرير فظاهر الاجماعين متنافي فلا بد
من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار
ما ذكره فخر الاسلام نقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحسب وضعه
وحقيقته واثبات ونفي باشارته ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت
بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقد حصل الجواب عن سند الاول
باجماع اهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد واجاب عنها في التوضيح بقوله واما
كلمة التوحيد فلان معظم الكفار كانوا يثبتون وجود الاله تعالى فسيق
لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى بالاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب
بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون
اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة
على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا
المذهب لا اله غير الله موجود يكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة
على نفي الحكم عما عداه عندنا فالدلالة للكلام على وجوده تعالى لا منطوقا ومفهوما
بل ضرورة انتهى وحاصله ان وجوده تعالى من كلمة التوحيد اما بالاشارة او
بالضرورة لا بالعبارة عندنا وفي التلويح فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق
الاشارة

الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق
الضرورة على الوجه المذكور فينبغي ان لا يصير الدهري قائلا بالصانع مؤمنا
بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد
هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة
في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلاة الا بطهور
وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب فحكم باسلامه عملا بظاهر
قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث
انتهى في التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد الا بل مسكوت فلا اله
الا الله توحيد باعتبار نفي الالوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له
علما اذ لم يتكلموا فيه لا نطقا فلا تكون ايمانا من الدهري والجمهور ومنهم طائفة
من الحنفية فيه بالنفي وهو الاوجه فنقل الاستثناء من النفي اثبات عن ائمة
اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقي بعد الثنيا الا لو نقل يفيد فقط اذ لا يجب
في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم
بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي واثبات باعتبار
الاجزاء نحو لا صلاة الا بطهور يفيد ثبوتها معه في الجملة وغايته كلية
بعام مخصوص ونحو ليس زيد الا عالما يعرف جوابه من حصر اقسام الحصر
غير ان قول الطائفة الثابت ما بعد الا اشارة وهو منطوق غير مقصود
بالسوق على ما مر وقول الحنفية فيما بعد الا حر يعني لان الاستثناء من النفي
اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهرة في العبارة والاوجه انه
منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى بان يفصل ما ذكرنا ولان النفي عما
بعد الا يفهم من اللفظ والاتفاق ان الا للمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعا
لا لا يفيد لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم

بتفنيده الالهة كما سمعت ثم قد يقصد ان كلمة التوحيد وجا القوم
الا زيدا فيعتبارك او عبد الله فكعلي عشرة الا ثلاثة لتعم ان الغرض الاثبات
فاشارة انتهى وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثنا نوعان متصل وهو
الاصل اي الحقيقة فانا قد منا انه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ان
اريد به صيغ الاستثنا وان اريد لفظه فحقيقة فيهما وفي التحرير فقيل
مشترك فيهما لفظي وقيل متواطي وعلى انه مشترك او مجاز في المنقطع لا
يمكن ان يعرف لهما لان مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فيحد
كل بخصوصية وفي التقرير وجه على القول بالاشتراك اللفظي المذكور بعد الا
واخواتها مخرجا او غير مخرج والاكثر انه مجاز في المنقطع وجه على الاشتراك
المعنوي ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها انتهى وفي
الاخير نظر لانه يقتضي ان ما دون الا واخواتها غير ان وليس كذلك لان
الامي نفس ما دل ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر
الكلام لم يثنا ولتجعل مبتدا اي بمنزلة نص مستدا حكمه بعمل بنفسه لا تعلق
له باول الكلام الا من حيث الصورة وفي التوضيح الاستثنا المتصل اخراج
عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو
المنع عن الدخول والاستثنا المنقطع هو ان يذكر شي بعد الا واخواتها غير
مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون
داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين
ذلك الحكم ونظايره كثيرة في القران منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين قد سلف داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن
اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور وكذلك في قوله الا الذين تابوا حكم صدر
الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم
ل

ير معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر انتهى قال الله
تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع
على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا كثير وقال الزجاج يجوز ان
يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي
الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما
يعبدون الا الله فانه لم يتبرا عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون
الاستثنا متصلا كذا في التقرير واتفقوا ان استثنا الشي من المثلي منقطع
فيلزمه له على الف درهم الا ثوبا يلزمه الالف كلها واختلفوا
في استثنا مثلي من مثلي اخر فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد
ليس بصحيح والاستثنا متى تعقب كلمات اي اذا ورد الاستثنا عقب
جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى جميع
والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق مصروف الى الجميع
اي انه ظاهر في العود الى الجميع فاذا قال لزيد علي الف درهم ولبكر كذا ولخالد
كذا الا مائة لزم كل واحد الا مائة عنده كالشرط فانه بعد الجمل
ينصرف الى الكل اتفاقا وقد مناط به عند الشافعي بجامع العطف عند الشافعي
لان العطف يصير المتعدد كالمفرد ولانه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ان شاء الله تعلق بهما وعندنا ينصرف الاستثنا الى ما يليه اي الى الاخير
لغير بهوا تصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت
ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فنفي الاستثنا
اولى وقولهم يصيره كالمفرد انما هو في المفردات وما قيل هي مثلها اذ الاستثنا
فيها من التعلقات او المسند اليه اجيب بانه اذا اتحدت جهة النسبة
فيها وهو الدليل واما ان شاء الله فمن باب الشرط فان الحق به فقياس في اللغة

ولو سلم صحته فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه ولو سلم عدم لزومه فلقرينة
الانصال وهو الحلف على الكل فلو اصبح للكل فالفض على الاخير بحكم تلنا ارادة
اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر
في الاستغراق قالوا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة فانه راجع الى الكل
قلنا من قبيل المفرد والكلام في تعقبه للجمل وفيه ما يعين كونه للكل للصحة
وهو ان استثناء المستغرق باطل كذا في التحرير بخلاف الشرط فانه مبدل
فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم وهذا صريح
في الفرق بين الاستثناء والشرط فالاول مغير والثاني مبدل وهو اختيار
شمس الائمة كما في التحرير مع انه قدم ان كلاهما من بيان التغيير وبه جزم في
التوضيح وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل فالتحقيق ما قدمنا
عن التحرير ان كلاهما مغير لكن الاستثناء اقوى تغييرا لانه للاعدام فجعلوه
منصرفا الى الاخير تقليلا للابطال ثم اعلم ان ابا حنيفة مشى على الاصل في ابطال
الصك كله بان شاء الله لانه من قبيل الشرط المتعقب جملا وهما اخرجا كتب
الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب
جملا لانه يكتب للاستيثاق فلو انصرف الى الكل كان مبطلا له وهو ضد
ما قصدوه فانصرف الى ما يليه ولذا كان قولهما استحسانا واجماعا قوله
كذا في فتح القدير وفي التحرير بني على الخلاف وجوب رد شهادة المحدود
في قذف عند الحنفية لقصر الا الذين تابوا على ما يليه واولئك هم الفاسقون
خلافا للشافعي رداله اليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالاول
فاجلدوهم تعلق به ثم قيل الاستثناء منقطع لان الفاسقين لم يتناول
التائبين والاوجه متصل انتهى وتوضيحه في التلويح **او بيان ضرورة**
يعني القسم الرابع من البيان قدمه على بيان التبديل واخره في التوضيح عنه
لانه ضروري وقدمنا انه من اضافة الشي الى سببه **وهو نوع بيان**
يبتني

يبتني بما لم يوضع له اي للبيان وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو
النطق والسكوت ضده وفي التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهي الضرورية
اربعة اقسام كلها دلالة سكوت ملحق باللفظية **وهو اما ان يكون في**
حكم المنطوق اي النطق بدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق ولذا
قال في التحرير الاول ما يلزم منطوقا **كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه**
الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل
على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت
عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يبين
نصيب الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على ان لك
نصف الربح يتبين ان الباقي للمالك وكذا في قلبه استحسانا **او يثبت**
بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع
والمجتهد وصاحب الحادثة كذا في التلويح وفي التحرير اي بدلالة حال
الساكت المشاهد ولما كان سكوته بيانا سمي نفسه متكلما **كسكوت**
صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل **عن التغيير** اي من
الانكار فانه دال على الاباحة اذ لا يجوز ان يقرهم على حرام ومن هذا النوع
سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يتبين عدم تقوم المنافع ومنه
سكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضى لاجل حال في البكر توجب السكوت
وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وينبغي ان يكون مسائل السكوت التي
وصلت الى قريب الثلاثين المذكورة في كتاب النكاح كلها من هذا النوع
وفي البديع اذا سكت عليه السلام عن فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم
فان كان معتقد الكافر كالاختلاف الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا
وان سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز انتهى ومن
هذا النوع دعواه اكبر ولد من ثلاثة بطون امته فانه نفي لغيره ولا يلزم ثبوته

لمقارنته النفي الاعتراف بالامومة كذا في التحرير **او يثبت ضرورة دفع**
الغرور عن الناس **كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى** عن
النهي فانه يكون اذنا له في التجارة دفعا للغرور عمن يعامل العبد فان قيل يحتمل
ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا
قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد
يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت
البيان بدلالة حال المتكلم كذا في التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى واما
بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته اذنا لما فيه من الضرر المتحقق في الحال وهو
ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشرا
ضرر متحقق في الحال على المولى لانه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا في
التقرير وهذا قول قاضي خان واما صاحب الهداية فقال ان سكوته
عند بيعه اذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى او لغيره باذنه او بغير اذنه
بيعا صحيحا او فاسدا ولذا اطلق الاصوليون ثم اعلم انه انما يكون ذلك اذنا
فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما علم في كتاب الماذون ومن هذا النوع
سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشتري **او يثبت**
ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم فان المعطوف بيان
للمعطوف عليه بان حذف تمييز المعطوف عليه وفيما فيه تعارف كمائة
ودرهم او دينار او قفيز بخلاف وعبد وثوب فانه لا يكون بيانا للمائة
وكذا مائة وثوبان بخلاف ما لو قال له علي مائة وثلاثة اثواب حيث
تكون الاثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف **او بيان تبديل وهو**
النسخ وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الازالة وهو ان يزول
شيء يخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل
شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه نسخت
الكتاب

الكتاب ثم قيل انه مشترك وقيل حقيقة في الازالة فقط وقيل عكسه والاول اولى
كذا في التقرير وفي التحرير وتمثيل النقل بنسخت ما في الكتاب تساهل واما
في الاصطلاح **فهو** اي النسخ **بيان لمدة الحكم المطلق** اي لانتهائها بالنسبة
الى الشارع والمراد بالحكم الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما
تعلق لا الحكم او تعلقه العقلي بيان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم
واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله
كذا في التقرير **الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه**
اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ **فصار ظاهره البقاء في حق البشر** لان
اطلاق الامر حتى يوهمنا بناءه على التابيد **بيانا محضا خالصا في حق صاحب**
الشرع وهذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة
التبديل والرفع بالنسبة الينا ثم اعلم ان النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبني
للفاعل وهو الناسخية وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي
مقتضيا خلاف المتقدم وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال

على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
كذا في التلويح وعرفه في التحرير برفع تعلق حكم شرعي بمستقل شرعي بالذات
فاندفع ان الحكم قديم لا يرتفع ولمستقل الرفع الغاية بخلاف الاستثنا
لانه يفيد عدم التعلق وشرعي لنفي الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لان
حديث رفع القلم وليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع اذ كان
لظهور فساده اذ لا يرتفع القديم لم يفد لانه لازم الانتهاء وان كان لاتفاق
اختيارهم عبارة اخرى فلا باس انتهى والحاصل ان عدولهم عن تعريفه بالرفع
المذكور لا وجه له من جهة المعنى **بالنص** وهو الدليل على حرمة الجمع بين الاختين
فانه ناسخ لشريعة يعقوب عليه السلام **خلافا لليهود لعنهم الله** لا حاجة الى ذكر

خلاف الكفار في الكتب الاسلامية ولا الى ذكر دليلهم والرد عليهم فان جواز النسخ
معلوم من الدين بالضرورة ولذا قال في التنقيح وقد انكره بعض المسلمين وهذا
لا يتصور من مسلم انتهى وفي التحرير اجمع اهل الشرائع على جوازه ووقوعه **ومحله**
حكم يحتمل الوجود والعدم بان يوجد حينا وينتفي اخرى **في نفسه** فخرج
ما كان واجبا كذات الباري تعالى وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها
قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا تكون محلا للنسخ وخرج
ما كان ممتنعا كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون محلا كذا في
التحرير الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط
كوجوب الايمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه نحو هي فرع التحسين
والتقبيح انتهى وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج
الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية والواقعة في الحال
او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته
مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى ولذا قال في التحرير الجمهور لا يجري النسخ
في الاخبار لانه الكذب وقيل نعم في المستقبل يمحو الله ما يشاء ويثبت ان
لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وعليه قولهم يجب اسقاط شرعي من التعريف
والجواب عن الاية الاولى انها ما ينسخ مما يستصوبه او من ديوان الحفظة
وغيره وعن الثانية ولا تعرى من التقييد والاطلاق لا النسخ انتهى **لم يلحقه**
ما ينافي النسخ من توقيت قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص
فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وليس بسديد لان ذلك
ليس من الاحكام ولا منافيه الا ان يقول المقصود يحصل بايراد المثال سواء كان
في الخبر او غيره كلام وفيه نظر لان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه
في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله

د وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فان كلا منهما حكم موقت
بوقت واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة وردها بانها موقتة بآخر
مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا في التقرير **او تابيد** وهو دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تابيدا لا تاقيتا
واطلاق التابيد على المكث الطويل مجاز لا بد له من قرينة والحقيقة استمرار
جميع الازمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في
بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله محال هذا اذا كان التابيد قيدا
للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور
على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا
صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام ه
والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد
بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم
مقيد بزمان وان لم يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا
ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف
وتحقيقه ان قولهم صم ابدا على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد
واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع
الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب
قطعا ولم يثبت فيما تعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناوله الخطاب
له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب الابد
فقيد التقييد بالابد دون الثاني كذا في التلويح وبعضه في التحرير ه
بقوله واختلف في ذي مجرد تابيد قيد الحكم او توقيت قبل مضيه كحرمته

عاما معه انشا فالجمهور ومنهم طايفه من الحنفية تجوزوا وطايفه كالقاضي
ابى زيد وابى منصور وفخر الاسلام والسرخسي تمنع للزوم الكذب وهو
المانع في المتفق من نحو مستمر والحق ان لزوم الكذب في الاخبار كقوله الجهاد
ماض الى يوم القيامة فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف في غيره والوجه
الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله وما قيل لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد
بالابد وعدم ابدية التكليف رجوع عما قرره في محل النزاع من انه
على جعله قيد الحكم انتهى باختصار **ثبت نصا** كما قدمنا **او دلالة** كالشرايع
التي نص عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها موبدة بدلالة انه خاتم النبيين
وشرطه اى جواز النسخ **التمكن عن عقد القلب عندنا دون**
التمكن من الفعل فانه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن
ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به
خلافا للمعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لابد من
التمكن منهما واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بمضي ما يسع من الوقت
المعين له شرعا الاعن الكرخي **لنا** لا مانع عقلي ولا شرعي فجاز ونسخ
الخمسين في الاسرا وقولهم لا فايدة منتف بان بها الابتلا للعزم ووجوب
الاعتقاد واستدل بقصة ابراهيم عليه السلام امر ثم نسخ قبله فلو كان بلا نسخ
عصى **واجيب** بمنع وجوب الذبح بالرويا فقط وما هو من يدفعه
مع الاقدام على ما يحرم لولاه على اصلهم تو ديط له في الجملة فيمتنع **كان**
حكمه اى النسخ **بيان مدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن**
تبعا لان الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه
والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ثم اعلم ان نسخ الخمسين ليلة الاسرا
مشكل لان النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ امته واجاب عنه القسطلاني
في المواهب بانه نسخ بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه كلف بذلك قطعا
م

ثم نسخ بعد ان بلغه وقبل ان يفعله وليس نسخا في حق امته انتهى واجاب عنه
في التقرير بان النبي عليه السلام اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول
في حقه وفي حق امته ويجوز انه يبتلى بامته لوفور شفقته كما ابتلى بنفسه انتهى
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان المقصود من الفعل فيقبل حصوله
يكون بدا وتقدم جوابه **والقياس لا يصلح ناسخا** لان شرطه التعدي
الى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الراي بالنص ولو احادا كذا
في التقرير وتعقبهم في التحرير بانه لا يخفى ان القياس ليس من الراي الذي لا اصل
له في الاتمام انتهى ولو قال المصنف لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان افود لان
المختار عند العامة ان لا يكون منسوخا ايضا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا
راجح عليه والا لما صلح ناسخا فحينيذ زال شرط العمل بالقياس واذا زال
شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا في التقرير ثم اعلم انه قيد في التقرير
عدم كونه ناسخا بما اذا كان منطوقا اما لو كان المعنى مقطوعا به بان
كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا انتهى ورده في التحرير بانه لا قطع
عن قياس ولو قطع بعلته ووجودها في الفرع لجواز شرطية الاصل
او مانعية الفرع انتهى وهو الحق واطلق في عدم كونه ناسخا فشمل نسخه
قياسا اخر وتمامه في التحرير **وكذا الاجماع عند الجمهور** لا يصلح ناسخا
والظرف متعلق بالمسئلتين وانما لم يصلح للنسخ لانه ان كان في حياة النبي
عليه السلام فهو من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده
فلا نسخ حينيذ واورد عليه قد سقط نصيب المولفة قلوبهم بالاجماع
في زمن الصديق رضي الله عنه **واجيب** بانه لسقوط سببه لا لورود
دليل شرعي على ارتفاعه او من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا
وتعقبه في العناية بان الحكم في البقا لا يحتاج الى العلة كالرمل والاضطباع في الطواف
فانتفاوها لا يستلزم انتهاءه انتهى وتمام ابحاثه في فتح القدير وقيد بعدم كونه ناسخا

لما ذكره فخر الاسلام من باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز وكانه اراد
ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان الاجماع
لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور
ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له
والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا
يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا
على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح
وفي التحرير وثمرته فيما اذا اجمع على قولين جاز بعده على احدهما فاذا وقع ارتفع
جواز الاخذ بالاخر فالمجيز نسخ والجمهور لا لمنع الاجماع على احدهما لانه يختلف
ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والاجماع على احدهما مانع وقول فخر الاسلام
لا يتاتى الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند وليس بالسديد والا
فالناسخية والمنسوخية لدا وليه ويستلزم خطا الاجماع المنسوخ فتامل
يسير الى اخره وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا وهو نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
ان نسخ الكتاب بالكتاب فكاية عدة الحول بالاشهر والمسالمة بالقتال واما
نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والاحاد بمثله نحو كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلاثة
ايام فامسكوا ما بدا لكم ونسخ الاحاد بالمتواتر اولى بالجواز فمنعه الجمهور
لانه لا يقاومه فلا يبطله قالوا وقع اذ ثبت التوجه الى البيت
بعد القطعي بخبر الاتي لاهل قبا ولم ينكره عليه السلام ولانه كان يبعث
للتبليغ مطلقا ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية بتحريم كل ذي
ناب اجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته
ارسالهم بنسخ قطعي ولا يعرف ولا اجد الان تحريما فالثابت اباحة اصلية
ورفعها

ورفعها ليس نسخا واما نسخ السنة بالقران فلانه لا مانع ووقع فان
التوجه الى القدس ليس في القران ونسخ به كذا في التحرير ورده النووي
في شرح مسلم بانه في القران وما جعلنا القبلة التي كنت عليها
الاية وذكر في التحرير مثالا اخر له وهو حرمة المباشرة واما قلبه
فكما تقدم ووقوعه لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين
والاعتراض منتهض على الوقوع بانها احاد فلو صح نسخ بها القران
الا ان يدعي فيها الشهرة فيجوز على اصل الحنفية الا ان ابا زيد قال
لم يوجد وعلى كل تقدير يسلم الاول كذا في التحرير خلافا للشافعي
في المختلف ففي نسخ السنة بالقران المنع اصح قوليه وفي قلبه قولا واحدا
اما الاول فلانه يوجب التنفير عنه عليه السلام قلنا اذا اعلمنا بانه
مبلغ لم يلزم واما الثاني فلقوله تعالى ما ننسخ الاية والسنة ليست
خيرا منه ولا مثلها ولانه ثابت بغيره انه هو تعالى قلنا المراد بخير
حكمها وعدم تفاضله بالخيرية اي البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة
جاز كونه اصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحي غير متلو
باطن وليس من عند نفسه كذا في التحرير ثم اعلم انه يجوز النسخ بالاثقل
وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزاني او جلده هن
بعد الحبس في البيوت قالوا يريد الله ان يخفف عنكم اجيب بان سياقها
في المال وفيه يكون بالاثقل في الحال ولو سلم كان مخصوصا بالوقوع قالوا
ما ننسخ الاية اجيب بخيريته لا اثقل عاقبة او ما تقدم كذا في التحرير
والمنسوخ من الكتاب انواع التلاوة والحكم فيرتفعان بدليل شرعي وقد
يرتفعان بغيره فلا يكون نسخا قالوا وقد يرتفعان اما بموت العلماء
او بالانسا كصحف ابراهيم عليه السلام والانسا كان للقران في زمن النبي
عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قالوا بعد وفاته

فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كذا في التنقيح وتحقيقه
ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفا في ارتفاع ذلك بموت
العلما او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم
غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احاله هذا
البحث على غيره كذا في التلويح وانما قيدناه بمنسوخ الكتاب لان الحديث
ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجري النسخ فيه
الا في الحكم والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا في التلويح
والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ومنعه البعض لان النص
لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقي تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة
ابن مسعود مع بقا حكمه ولان حكمه على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
والاخر يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض
فيجوز ان ينسخ احدهما دون الاخر كذا في التوضيح ولم يمثل للثاني بما عن
عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وبقي حكمه وهو الرجم لما في التحرير من انه استبعد من
طلاوة القران ثم اعلم انه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق وتمامه في
التحرير ونسخ وصفه في الحكم بيان للنوع الرابع فان الثلاثة لنسخ
الاصل وهذا النسخ الوصف مع بقا الاصل وذلك مثل الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا لان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة
بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين فيرفع حرمة الترك واما بالحاق
شيء زايد فيرفع اجزا الاصل كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من
النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود له حكم
معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد
الجواز

الجواز بما اشتمل على القيد وليستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما
يوجب انتفا حكم الاخر وتعقبهم في التلويح بانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان ارادوا بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى وعند
الشافعي تخصيص لو فاد وليست بنسخ عنده لكان اولى لانه لا يقول
بانها تخصيص لانه لو كان النص عاما واما مثل زيادة النفي على الجلد فلا يكون
تخصيصا لان قوله فاجلدوا الاية يتناول الجلد والنفي وانما لم يقل بانها
نسخ لان اشتراط النفي تغريبا للجلد لا يبدل حتى ابينا زيادة النفي
حدا على الجلد الثابت بالكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد ماية وتغريب عام وزيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وكذا منعنا زيادة
الطهارة في اية الطواف شرطا للصحة لانها ترفع حرمة الزيادة
في الحد والاجزاء بلا ايمان الرقبة والاجزاء بلا طهارة وهو حكم شرعي
لان مقتضى اطلاق النص فهو بدليل شرعي فرفع القطعي بالظني لا يجوز ولا
يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لانا لم نردها
على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزا الاصل بدون
الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ وانما قلنا بانه ياثم تاركهما مع
الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء لانه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا في التوضيح
والحق ان ثبوت الحكم بقدر دليله وان دليلهما من قبيل ظنيهما كما اوضحناه
في بحث الخاص ولا يرد علينا لزوم ما منعناه في التوضي بالنبيذ
عند عدم الما زيادة على اية الوضوء لانه من الما فلا زيادة وتمامه
في التقرير قيد بالزيادة لان نقص جزء او شرط نسخ اتفاقا كذا في التحرير

تنبيه لم يتكلم المولف على ما يعرف به الناسخ قال في التحرير
يعرف الناسخ بنصه عليه وضبط تاخره ومنه كنت نهيتكم والاجماع
على انه ناسخ واما بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا
الشافعية وفي تعارض متواترين فقال الصحابي هذا ناسخ الاخر
فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم الافعال على
نوعين ما ليس فيه صفة زايدة على وجوده كبعض افعال النائم تقسيم الافعال
والساهي فلا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زايدة على وجوده
كساير افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح
ومستحب وواجب وفرض والقبيح الى محظور ومكروه وهذه الاقسام
سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الانبيا وغيرهم
واما القبيح فانما يصح وقوعه عن غير الانبيا فاما الانبيا عليهم
السلام فيعصمون عن الكباير عند عامة المسلمين وعن الصغاير عندنا عصمة الانبيا
ولم يعصموا عن الزلات كذا في التقرير **سوى الزلة** وهي فعل من الصغاير
يفعله من غير قصد ولا انه ينبه عليه لئلا يقتدى بها كذا في التوضيح
وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبيا هي الزلل من
الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل
وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك
الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا في التلويح وفي التحرير
العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع
وعند المعتزلة العقل ايضا والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفر
عقلا خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع فالمتوارث
انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشا فحاشا سفيها
وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ وكذا
غلطا

غلطا عند الجمهور واما غيره من الكباير والصغاير الخسيسة فالاجماع
على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتاويل خطا وجاز تعمد
غيرها بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه الحنفية
وجوزوا الزلة فيهما بان يكون القصد الى مباح فلزم معصية كوكز
موسى عليه السلام ويقترن بالتنبيه وكانه شبه عمد فلم يسموه خطا
ولو اطلقوه لم يمتنع وكان للتبعيد من الاسم المستكره انتهى وقد يقال
انما اختاروا لفظ الزلة اتباعا للقرآن فازلهما الشيطان
عنها قال الكواشي اي دعاهما الى الزلة تحنيبا لبس الاسم مستكرها
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة
الينا يتصف بذلك بان نعلم الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا
والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه
واجتهاده قطعي ايضا لانه لا يقرر على الخطا كذا في التلويح وقد تبع المصنف
فخر الاسلام في ذكر الواجب في افعاله وساير الاصوليين اسقطوه منها
وقد علمت وجه الادخال **والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا
على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة** اي الصفة من وجوب
ونحوه ولا فرق بين ان يكون في العبادات او في المعاملات وهو قول
الجمهور ومنهم الجصاص لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون
الى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر رضي الله عنه لولا اني
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه
وتقبيل الزوجة صايما وكثير وايضا لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة والتاسي فعل مثله على وجهه لاجله واما قوله تعالى زوجناكها
لئلا يكون فنفي الحرج لفعله تعلل لا لفعله عليه السلام كذا في التحرير **وما لم يعلم
على اي جهة فعله قلنا نفعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة** وبه قال

الجصاص وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابو زيد لانها متيقن فينتفي الزايد
لنفي الدليل وقيده في التحرير بتقييد بين الاول اذ لا يظهر قصد القربة فحينئذ يكون
للندب الثاني ان لا يترك مرة على اصولهم فحينئذ يكون للوجوب والحاصل
ان عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها وجد دليل
الزيادة والندب متيقن فينتفي الزايد وعدم الترك مرة دليل
وحامل الوجوب انتهى وقدمنا تحرير النزاع في مسيلة فعله عليه
السلام في بحث الامر فلا نعيده **والوحي نوعان** بيان لكونه صلى الله عليه
وسلم كان معتمدا في اظهار الاحكام على الوحي قال فخر الاسلام ولو لا جهل بعض
الناس وقصد الطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه
فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط الا الله تعالى انتهى والوحي اصله
الاعلام بسرعة وكل ما دللت به من كلام او كتابة او اشارة او كتابة
فهو وحي ومن الوحي الرويا والالهام واوحى ووحى لغتان والاول افصح
وبها ورد القران وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه اي الموحى
واما بحسب اصطلاح المتشرعة فهو كلام الله تعالى المنزل على نبي
من انبيايه كذا ذكر الكرماني **ظاهر وباطن** واطلاق الوحي عليهما يكون
بالاشتراك اللفظي او التشابه كذا في التقرير **فالظاهر** ثلاثة اقسام
ما ثبت بلسان الملك بفتح اللام واحد الملايكة نظرا الى اصله الذي
هو ملاك مفعل من الالوكة بمعنى الرسالة وهي اجسام علوية نورانية
متشكلة بما شاوا من الاشكال كذا ذكر الكرماني **فوقع في سمعه** اي سمع النبي
عليه السلام **بعد علمه** عليه السلام **بالمبلغ** بكسر اللام بمعنى الملك **باية
قاطعة** ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك كما ظهرت لنا
الايات القاطعة على وجود الصانع **وهو الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين** وهو سيدنا جبريل عليه السلام المراد من قوله تعالى انه لقول رسول
كرم

كريم ومن قوله قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك
قال في التوضيح والقران من هذا القبيل انتهى **او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان بالكلام** كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في
روعي اي وقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها **او تبدى لقلبه**
اي ظهر من الحق **بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله تعالى
بنور من عنده** كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في
تعريف الالهام تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في
حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الهام للاوليا فانه لا يكون
حجة على غيره كذا في التوضيح وعرفه في التحرير بانه القا معنى في القلب
بلا واسطة عبارة الملك او اشارته مقرون بخلق علم ضروري انه منه
تعالى جعلوه وحيا ظاهرا اذ في الملك لا بد من خلق الضروري انه
حجة هو ولذا كان قطعية عليه وعلى غيره بخلاف الهام غيره ففيه اقوال
ثالثها المختار انه لا حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته اليه
تعالى انتهى **والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام
المنصوصة فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه** وانما حظه الظاهر لا
غير وانما الراي وهو المحتمل للخطا يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى وعند البعض له التمكن بها **وعندنا** على المختار **هو مامور
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالراي بعد انقضا مدة
الانتظار** لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ولو قوعه من غيره من الانبيا كداود وسليمان عليهما السلام ولا قايل
بالفرق ولو قوعه منه في قضية الخثعمية وجواز قبلة الصايم ولانه عليه
السلام عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة
الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عليه السلام شاور اصحابه
في كثير من الامور كذا في التلويح ثم مدة الانتظار ما فيه ما دام رجا نزول

الوحي باقيا الا ان يخاف فوت الغرض او فوت حكم الحادثة **لا لانه معصوم**
عن القرار على الخطا جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يصلح لنصب
الشرع فرده بانه معصوم عن القرار على الخطا فكان اجتهاده ورايه صوابا
بلا شبهة ولكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا
ابتدا ولا بقا والباطن لا يحتمل بقا **بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراى**
اى بخلاف اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يقرر على الخطا لعدم
عصمة المجتهد فجاز للمجتهد اخر مخالفته وفي التحرير الاجتهاد في حقه عليه السلام
تحصل القياس بخلاف غيره فيلزم الات الالفاظ ايضا والبحث عن مخصص العام
والمراد من المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض بعدم علم المتاخر
انتهى **وهذا** اى اجتهاده عليه السلام **كالالهام فانه حجة قاطعة في**
حقه اى في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز مخالفته **وان لم يكن حجة على غيره**
بعد الثبات **وشرايع من قبلنا تلزمنا اذا قصه الله او رسوله علينا**
من غير انكار لانه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا
به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله كان حيا لما لو
وسعه الا اتباعي لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص
الله تعالى علينا من غير انكار وفي التحرير ان الحنفية قيدوه بما اذا قص
الله او رسوله ولم ينكره فجعل قول ابنا والحواه وشهد بها نظر بيشوته
اذ لا يستفاد عنها احادا ولم يعلم متواترا لهم نسخ ولا بد من ثبوته فكان
من ذلك انتهى وفي التقرير يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله
وياسره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد
والاختلاف فيها لا بقا الا فاين في الاتفاق لبعثته لان شريعته حينئذ
معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في البعض يجوز ان يختلفا
في بعض اخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان
يكون

يكون شريعة الاول اندرست فلم تعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث
في الاول تبديلها الثانية ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل
البعثة بشرع احد فنفى بعضهم ذلك وهو مختار محققي اصحابنا لانه عليه
السلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي قط بل كان يعمل
بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه السلام وغيرها
واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل
بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار
وغيرهما انتهى وفي التحرير المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد
والمختار بما ثبت انه شرع اذ ذاك يعني لا على الخصوص فليس هو من امة
قومه لانه لم ينقطع التكليف من بعثة ادم عموما كادم ونوح وخصوصا
ولم يتركوا سدى قط فيلزم كل من تاهل وهذا يوجب في غيره عليه السلام
ايضا وهو كذلك وتخصيصه اتفاقي انتهى **وتقليد الصحابي واجب**
وهو جعل قوله قلادة وعرفا التقليد في التحرير بانه العمل بقول من ليس
قوله احدى الحجج بلا حجة منها وفي التلويح محل الخلاف قول الصحابي المجتهد
هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة انتهى
ولا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي
اخر كذا في التقرير وقال في التحرير وتحريره قول الصحابي فيما لا يلزمه الشهرة
مما لا نعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه اجماع كالسكوتي فحكما شهرته
بترك به القياس اذ يقول او مذهب لا ينه وانا امتنع تقليد المجتهد
مثله لكن ليس الصحابي كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فاصابته
اقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال المستنزلة للنصوص والحال
التي تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطا لا يوجب المنع كالقياس
فصار كالدليل الراجح كذا في التحرير **وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما**

لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي لا يقلد
احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالرأي او لا واليه
ذهب الاشاعرة والمعتزلة لانه ممتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة واصحابه بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس كما في اقل الحيض فان عمر رضي الله عنه قال اقله ثلاثة وشرا
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا بقول عائشة رضي
الله عنها في قصة زيد بن ارقم لانه لما لم يدرك بالرأي حمل على السماع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم والا وجه له الا هذا الا التكذيب وذلك باطل
فوجب العمل بلا محالة وفي التقرير ان قوله فيما لا يدرك بالرأي حجة
في حق صحابي اخر ايضا لتعين جهة السماع فيكون حجة في حق الكل انتهى
وهذا تخصيص ما قدمه كما لا يخفى واختلف عمل اصحابنا في غيره وهو
ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال اي في تسمية مقداره اذا كان مشارا
اليه فقال ابو يوسف ومحمد انه ليس بشرط وشرطه ابو حنيفة
تقليدا لابن عمر رضي الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأي وهو ان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاجير المشترك فانهما ضمناه فيما
يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا في الغالب كالحريق عملا بقول علي رضي الله عنه
ولم يضمنه الامام بالرأي وهو ان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط
وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت
في يده امانة وقد اختلف المشايخ في الافتاء فقال قاضي خان في فتاواه
الفتوى على قول ابي حنيفة وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما وفي الظهيرية اختار
الصلح على نصف القيمة وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي في كل ما
يثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب
التقليد

التقليد اجماعا ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره قابله فسكت مسلما
له فان شاع فيما بينهم فسكتوا مسلمين له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد
اجماعا ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
لكان اخصر واما التابعي ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية
عن ابي حنيفة انه لا يصح تقليده لانه دون الصحابي لعدم احتمال التوقيف كان
قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
الصحبة ومشاهدة الاحوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم
في الفتوى وقال شمس الائمة السرخسي لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة يترك
به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رأيهم واما الخلاف
في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا
يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية
النوادر وفخر الاسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال فان
ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن وسعيد بن
المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة كان مثله اي مثل
الصحابي عند البعض وهو رواية النوادر وهو الصحيح لم يصرح فخر الاسلام
بتصحيحها واما اخذ بل هذا القول فقال في التقرير والظاهر انه اختارها
لتأخيره في البيان انتهى ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ولذا قال في التحرير
والظاهر من المجتهدين في عصرهم كابن المسيب المنع لمنع المناط المساوي وفي النوادر
نعم والاستدلال بانهم لما سوغوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة لان
التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط والاستدلال برد شريح
شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما وكان علي يقبل الابن ومخالفة مسروق
ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة
لا يفيد انتهى

باب الاجماع

وهو العزم والاتفاق لغةً واصطلاحاً اتفاق مجتهدي عصر من امة محمد صلى
الله عليه وسلم على امر شرعي وعلى قول من شرط لحجيته والتعريف
لحجيته انقراض عصرهم لا بد من زيادة الى انقراضهم ومن شرط عدم
سبق خلاف مستقر في عصر لا بد من زيادة غير مسبوق به واذن
فمن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا في التحرير **وركن الاجماع**
وهو ما يتقوم من قول او فعل **نوعان عزيمة** وهو ما كان اصلا
في الباب لان العزيمة هي الامر الاصلي **وهو التكلم منهم** اي من اهل
الاجماع **بما يوجب الاتفاق** اي اتفاق الكل على الحكم **او شروعهم**
في الفعل ان كان من بابه اي الفعل كتعاطي البيع والاستحمام وفي
الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحباً
ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل
الظهر وانه سنة لا واجب كذا في التقرير **ورخصة وهو ان يتكلم**
البعض او يفعل البعض دون البعض ويسكت سايرهم بعد بلوغهم وبعد
مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة ويسمى اجماعاً سكوتياً وفي
التحرير اذا افتى بعضهم او قضى وعرف الباقون ولم يخالف قبل استقرار
المذاهب الى مضي مدة التأمل تلو الاتية فاكثر الحنفية اجماع قطعي
خلافا للشافعي فانه ليس بحجة وبه قال ابن ابان وداود و
وبعض المعتزلة ومختار الامدي انه اجماع ظني اي حجة ظنية لنا
لو شرط سماع قول كل انتفى لتعذره عادة وايضا العادة
في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما ولذا اجماع على انه
اجماع في الاعتقادات فكذا الفرعية قال النافون مطلقا السكوت
يحتمل غير الموافقة من خوف او تفكر او عدم اجتهاد او تعظيم واجاب
ابتنا بانه لولا انتفى بتقييد صورة المسئلة بعدم التقية والمضي ما بعد
بمضي

بمضي مدة التأمل فيه عادةً وللتعظيم بلا تقية فسق وتعقبه في
التحرير بان السكوت عن المنكر مع القدرة فسق وقول المجتهد ليس اياه
فلا يجب اظهار خلافه ليكون السكوت فسقاً بل هو مخير نعم قد يقال اذا
استفتي وليس يلازم في السكوتي استفتاء كل ويمكن ان يفتى منع وجوبه
حينئذ اذا علم افتاء غيره بخلاف الاعتقادي لانه مكلف باصابة الحق
الى اخره وفي التلويح ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع
احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين
او استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع
السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة
العام من النصوص انتهى **واهل الاجماع من كان مجتهدا** فلا
اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذي ليس باصولي والاصولي الذي
ليس بفقيه كذا في التقرير **الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد**
كالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب
بين الاذان والاقامة ونقل القرآن وامهات الشريعة فانها
ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه والظاهر انه لا حاجة
الى الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود في هذه الاشياء كما اشار
اليه في التقرير ولذا ذكروا الاجتهاد في تعريفه **ليس فيه**
اي المجتهد **هوى** اي ليس صاحب بدعة يدعو الناس اليها
وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت عدالته اما تعصب
او سفه فانه ان كان ذا وافر العقل عالماً بقبح ما يعتقده ومع ذلك
يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل المخالف للعقل لقلة التأمل
كذا في التوضيح وصحح شمس الائمة ان صاحب البدعة ان كان مظهرا لها

ثم لا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكره صرح في التلويح بان المبتدع من امة
الدعوة دون المتابعة كالكفار وفي مطلق الاسم لامة المتابعة المشهود
لها بالعصمة انتهى وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف
الروافض في الاجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج
في خلافة علي ورده في التحرير بان عدم الاعتبار في الاول ليتقرر الاجماع لا
نسلم فعصوا به وعدمه في الثاني لكونه خلاف الحجة لا اجماع الصحابة
اذ لم ينعقد على خلافته على انه لم يكن في المخالفين مجتهد كمعاوية وابن
العاص انتهى **ولا فسق** فتشترط العدالة في المجتهد لان الدليل يثبتها
اذ الحجية للتكريم ولوجوب التوقف في اخباره وقيل يعتبر قوله في حق
نفسه فقط **وكونه** اي المجتهد **من الصحابة او من العترة** بالعين
المكسورة والتاء المثناة من فوق اي نسل النبي صلى الله عليه وسلم **لا يشترط**
لان هذه امور زائدة على الاهلية وما يدل على حجيته لا يوجب الاختصاص
بشيء من هذا **وكذا اهل المدينة** لا يختص الاجماع بهم ولا ينعقد بهم وحدهم
لان الادلة تتوقف على غيرهم وكذا لا ينعقد باهل البيت وحدهم ولا
بالخلفاء الاربعة عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية ولا بالشيخين
وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين اجيب يفيد ان اهلية الاقتداء لا منع
الاجتهاد ومعارضته باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وحديث
شطر دينكم عن الحميراء الا ان الاول لم يعرف والثاني انكم ستاخذون
كذا في التحرير **وانقراض العصر** ليس بشرط عند المحققين وهو
عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول
الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل
الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من

من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع
لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع كذا في التلويح والحاصل انه على الصحيح يمتنع
رجوع احدهم وخلاف من حدث من عصرهم **وقيل يشترط للاجماع**
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة يعني الخلاف
المتقدم مانع من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله
لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
وليس كذلك في الصحيح يعني المختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق
اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر كذا في التنقيح واصله القضاء ببيع
ام الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقلوا
عن ابي حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف روايتان
فظن البعض ان النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق خلاف للاجماع
والظاهر انه لا ينفذ عند الكل وفي الجامع يتوقف على امضاء قاض
اخر والتخريج على عدمه ان المسبوق اجماع مختلف ففيه شبهة
فكذا متعلقه فهو كقضاء في مجتهد كذا في التحرير **والشرط اجماع**
الكل لانعقاد الاجماع **وخلاف الواحد** من المجتهدين **مانع** من
الاجماع **كخلاف الاكثر** لان الامة انما توجه في الامة غير معقول واكراما
لهم واستدلال المكتفي بالاكثر بالحديث يد الله مع الجماعة ومن شذ
شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد الموافقة من شذ البعير وكذا
استدلاله باعتماد الامة عليه في خلافة ابي بكر مع خلاف علي وابن عبادة
وسلمان فلم يعتدوا هو مدفوع بانه رجوعهم وقبله صحتها بالاجماع
لا لاكتفاء في الانعقاد ببيعة الاكثر اتفاقا كذا في التحرير فبدا بكونه
شرطا للانعقاد لانه ليس بشرط في الحجية وهو المختار لان الظاهر اصابتهم

خصوصا مع قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وانفراد ابن عباس في العول
وابي هريرة وابن عمر في جواز اداء الصوم في السفر عدوه خلافا لا اجماعا
وقال الجرجاني والرازي ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف ابي بكر في مانع
الزكاة فلا والا فلا كخلاف ابي موسى في نقض النوم واختاره شمس الائمة كذا في التحرير
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان
قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد
والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة كذا في التنقيح وفي التلويح ان كان اجماعا
ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو
العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا
وانما الخلاف في غيره انتهى وفي التحرير انكار حكم الاجماع القطعي يكفر عند
الحنفية وطايفة وغيرهم التفصيل بين ما من ضرورات الدين
فيكفر او فلا وما نقطعه الاحكام وغيره من ثلاثة مذاهب الاطلاقين
والتفصيل غير واقع للقطع بان لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلاة وفي
الاسلام يكفر بالقطعي من اجماع الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم يضلل
كالخبر المشهور والمسبوق بخلاف ظني مقدم على القياس وسياتي تمامه
والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد اتفاقا كذا في
عامة الكتب وقد حكى شمس الائمة خلافا في الظني فلم يجوزه بعضهم الا عن قطعي
وهو باطل لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا
ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا
يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون
السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت
حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي
بخلاف

بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات
الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في المتعاضدين
على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز
كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على
حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا
لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع
لان اثبات الثابت محال كذا في التلويح واشار المصنف الى انه لا يجوز
الاجماع الا عن سند من دليل او امارة وهو قول الجمهور لان عدم السند
يستلزم الخطا اذ الحكم في الدين بلا دليل خطا وتمتنع اجماع الامة على الخطا
وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد
وفايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيا كذا في التلويح والقياس وهو قول الجمهور فهو جايز لانه لا مانع
يقدر الا الظنية وليست مانعة كالآحاد ووقع كالاجماع على خلافة
ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول
الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا كذا في
التلويح ورده في التحرير لانهم اثبتوه باولى وهي الدلالة ومعنوي الموافقة
لكن وقع حد الشرب على القذف لعلي رضي الله عنه وتمنعه بعض الحنفية
بالشيرج النجس على السمن في الاراقة بليدا انتهى ثم اعلم ان المحقق في التحرير
ذكر هنا انه لا اجماع الا عن مستند ونصره بالدليل وذكر تبلغ في اول
الباب الثاني ما يفيد انه لا خلاف في ان الاجماع لا يحتاج الى السند اما على
القول بعدم لزومه فظاهر واما على القول بلزومه فان المختار اليه قوله كل
وليس اجماعا بل هو كل الاقوال المتوقفة على كل واحد ولا يحتاج الى السند والا
كان الثابت به مرتبة المستند انتهى واذا انتقل الينا اجماع السلف

اي الصحابة **باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر** فيفيد العلم
الضروري **واذا انتقل الينا بالافراد** مثل قول ابي عبيدة بفتح العين وكسر
الباء السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على
محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت
في عدة الاخت **كان كنقل السنة بالاحاد** فيوجب العمل دون العلم لان
الحديث لما كان يقينا باصله وانتقل الينا بالاحاد اوجب العمل فقط
فكذا الاجماع واشار بقوله كنقل السنة الى انه ان نقل بالشهرة كان قريبا
من المتواتر كما في التلويح وفي التحرير والمنقول احادا حجة ظنية تقدم على
القياس فيجوز فيها الاجتهاد بخلافه حتى يسمى الاجماع عليه فرجوع
بعضهم اولى ثم ليس بتخايل معارض راجح فلا يقطع بخطا الاول ولا صوابه
بل هو على ظن المجتهد انتهى **ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة**
نصا لقطعيته بالاجماع اذ لم يعتبر خلاف منكره ثم الذي **نص البعض**
وسكت الباقون لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده فنزله
العام المخصوص كما في التلويح او لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية الى الطمأنينة
فيضلل عندنا كما في التحرير **ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف**
من سبقهم ظاهره انه متراخي الرتبة عن الاجماع السكوتي للصحابة وقد
سوى بينهما في التحرير لوجود الخلاف فيهما فنزل عن القطعية **ثم اجماعهم**
على قول سبق فيه مخالف لانه اجماع مختلف فيه ومنه الاجماع الذي ثبت ثم رجع
واحد منهم لانه مختلف فيه ايضا كما في التوضيح وفي التلويح ان هذا الاجماع لا
يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وفي التوضيح وفي مثل هذا الاجماع يجوز
التبديل في عصر واحد وفي عصرين اتى وانما يتعد به بناء على ما هو المختار عند
الجمهور وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما
سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف يجوز تبديله وتمامه في التلويح

والامة

والامة اذا اختلفوا في حكم مسئلة **على اقوال** في عصر من الاعصار **كان**
اجماعا منهم على ان ما عداها اي الاقوال **باطل** ولا يجوز لمن بعدهم احداث
قول اخر لانه لو جاز التفصيل كان نسبة العلم بخطابه لانه عن دليل فاما ان اطلعوا
عليه وتركوه او لم يطلعوا حتى تقرر اجماعهم على خلافه لزم خطاؤهم اذ لو كان
صوابا اخطئوا والثاني منتف فليس صوابا ومثاله رد المشتراة بكرا بعد الوطي
بعيب قيل لا وقيل مع الارش فلا يجوز ان يقال ترد مجانا وكذا مقاسمة الجد
وحجبه الاخوة فلا يجوز القول بحرمانه وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او بعد الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وقيل هذا في الصحابة **خاصة**
نسبه في التحرير لبعض الحنفية وان الاكثر على خلافه وقيدنا الاختلاف
بكونه في حكم المسئلة لانهم لو اجمعوا على دليل او تأويل فالجمهور على انه يجوز احداث
غيرهما وهو المختار وقيل لا لنا قول لم يخالف اجماعا لان عدم القول ليس
قولا بالعدم بخلاف عدم التفصيل في واحدة لانه يقول لا يجوز التفصيل
لبطلان دليله بما ذكرنا وكذا الاخر فيلزم خطاؤهم وايضا لو لم يجز لانكر
حين وقع لكن كل عصر به يتمدحون واتباع غير سبيلهم اتباع خلاف ما
قالوه لا ما لم يقولوه كذا في التحرير والله سبحانه الموفق **[illegible]**

باب القياس القياس في اللغة التقدير
يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس
بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس
الشيء على الشيء كذا في التلويح زاد في التحرير انه لغة المجموع اي يقال اذا قصد الدلالة
على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد يساوي فردا مفهومه فهو مشترك
معنوي لا لفظي ولا مجاز في المساواة كما قيل **وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل**
في الحكم والعلة اي تسويته تعالى محلا باخر بناء على ان التقدير يقال للتسوية
وعلى ان القياس فعل الشارع وعلى ان المراد بالفرع والاصل المحل فاندفع الدور

بان تعقل الفرع والاصل فرع تعقل القياس وقد دفعه المولى سعد في حاشية
العضد بان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفاه
الفرعية والاصلية انتهى لكن تعريف المصنف فاسد الطرد لعموم الموافقة
فان اطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلي ولو اعتبر قسما من القياس
بطل اشتراطهم عدم كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع كذا في التحرير
واختار نحو ابن انه مساواة محل لاخر فيه علة حكم شرعي له لا تدرك من
نصه بمجرد فهم اللغة فلا قياس في اللغة وعرفه ابو منصور الماتريدي بانه
ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الاخر ومراده بانه الشارع وهو اولى
من قولهم اثباته ذكراه بانه ليفيد ان القياس مظهر للحكم لا مثبت بل المثبت
هو الله تعالى لان الادلة السمعية جنية كلها كذلك انما تظهر الكلام النفسي
وهو الحكم والتعريف بالتسوية اولى من الابانة لان الابانة ظاهرة في الاظهار
للعباد وظهور الدليل الذي هو التسوية ليس شرطا لوجوده لجواز ان لا يطلع
عليه ويجب حذف مثل في مثل حكم لان حكم الفرع هو حكم الاصل غير ان
النص عليه في خصوص محل القياس يفيد انه ايضا في غيره وكذا يجب حذف
المثل في قوله بمثل علته ومنشا هذا الوهم ما قاله المولى سعد في التلويح انه لا
بد ان لا تعلم علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وبيان
وهمه ان الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي لانه وصف متحقق في الخارج
قايم به تعالى لا كثرة في ذاته يكون منه امثال بل له متعلقات فالمتعلق
بهذا عين المتعلق بالاخر فالمضاف الى الخمر له اضافة اخرى الى النبيذ فلا
قيام بل اضافات وكذا في الوصف ايضا لم ينظر فقط بوصف في الاصل باعتبار
خصوصه كاسكار الخمر والا امتنعت التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره
مطلقا لان المشتمل على المفاسد التي باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه

حمن بعض

ضمن بعض الخصوصات وان لم تخل عنها وانما يحصل من العلتين ظن الجواز
كون خصوص الاصل شرطا والفرع مانعا كذا في التحرير مع توضيح لبعضه
وعرفه في التوضيح بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة وفسر التعدية باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وظاهره
انها فعل المجتهد ورده في التحرير بانها ليست بفعله اذ لا فعل للمجتهد سوى
الترتيب ثم يلزمه ظن حكم الاصل في الفرع بخلقه تعالى عادة فليست
التعدية سواه وهو ثمرة القياس وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل
فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء
الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة وليس لان
المعنى الاتعاظ حقيقة يثبت القياس دلالة وسياتي ايضا حجها في بيان المعقول
وحديث معاذ معروف وهو انه لما بعثه عليه السلام الى اليمن قال له بم
تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به
رسوله وهو مشهور تثبت به الاصول وجوازه لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده
فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وسكوته
عليه السلام عند قوله اجتهد يدل على ان القياس يعني بجميع الاحكام فلو حمل على
منصوص العلة لم يف بعشر عشيرها وزاد في التوضيح في ادلة حجية القياس
ما ورد من اقيسته عليه السلام كحديث الخثعمية وما ورد من عمل الصحابة
به من غير نكير وما نقل من ذم الراي عن عمر وعلي وابن عمر وابن مسعود
رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرايط القياس
وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها

لظهور الخصوصية بها كذا في التلويح **واما المعقول** فبيان للاستدلال بدلالة
النص على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا لان
الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كذا في التقرير **وهو ان الاعتبار**
واجب للامر به في الاية **وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات**
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان
كان المراد منه والله اعلم ورد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات
عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم
ولما كان التامل هو المودي الى هذا الرد جعل التامل نفسه اقامة
للسبب مقام المسبب **باسباب نقلت عنهم** وهو الكفر **لنكف**
عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غيرها سايغ صغرى قياس اخر وكبراه قوله **والقياس نظيره** بعينه
اما الاولى فظاهرة متفق عليها واما الكبرى فلانا احيينا حقايق النصوص
بالوقوف على طريق المجاز فامكننا العمل في غير ما وضع له فكذا يجيء بالقياس
الحجج حتى نتم بالتعليل فيمكننا العمل في غير ما نبينا وله النص كذا في التقرير **وبيانه**
اي التامل لاستخراج المعنى باشارة الشارع يتحقق في مسئلة الربا **في قوله**
عليه السلام الحنطة بالحنطة ادى برواتين بنصب الحنطة مفعولا
به ~~الحنطة~~ واليه اشار المصنف **اي بيعوا الحنطة بالحنطة** لان الباء كلمة الالصاق
فدلت على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه
السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا والحنطة بالحنطة الا سوا
بسوا عينا بعين ولان للنص وهو ان الفعل المجهول يحوان يقال تباع الحنطة
واما مضاف حذف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع
الحنطة كلاهما على صيغة الخبر بمعنى الامر كذا في التقرير **والحنطة مكيل**
اي اسم علم المكيل معلوم ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذي فيه
ان



ان يكال فليس المراد تحقيق الكيل فان تركه كيله لا يخرجه عن ان يكون كيليا
نوبل عليه بقوله بالحنطة **وقوله مثلا بمثل حال لما سبق** وهو الحنطة
المعقول به **والاحوال شروط** لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط
فان قولنا انت طالق راكبة بمنزلة قوله اذا ركبت فانت طالق وفيه نظر
فانا قد ذكرنا في الاستدلال ان الفاسدة اذا الوصف ليس بمعنى الشرط
كذا في التقرير **والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى**
الحال التي هي شرط للجواز فكانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة
فبيعوا هذا بهذا الشرط ولا بعد ان يكون الشيء مباحا وشرطه واجب
الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند
الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة تقتضي رعاية
شروطها وفي التلويح الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكور
للدلالة على انه يجوز بيع الحنطة عند انتفائها الكل لما لم تقل بمفهوم
الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل
اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف
واراد بالمثل المذكور في الحديث **القدر** وهو الكيل في المكيلات والوزن
في الموزونات لما روي في حديث اخر كيلا بكيل والحديث يفسر بعضه بعضا
واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا **الفضل على القدر** الشرعي وهو الكيل مثلا
لان الفضل لا يتصور الا بعد المماثلة ليكون فضلا عليها حتى يكون زيادة
هي حرام والمماثلة بالقدر للنص فالفضل لا يتصور الا بعد القدر واقل القدر
الشرعي والمماثلة الشرعية نصف صاع فما يجري فيه الربو نصف صاع وهو
مدان فلو باع مدين بثلاثة امنا لا يجوز **فصار حكم النص وجوب**
التسوية بينهما في القدر شرطا لجواز العقد **ثم حرمته** اي الفضل
بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك

فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا بعكس النقيض فلا
يتحقق فيه الفضل الحرام فجاز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين وهذا
حكم النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل ايضا فيما هو
داع الى هذا الحكم والداعي اليه اي الى هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب
التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن تكون كذلك اي امثالا متساوية الا باعتبار القدر والجنس
فلا يكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم
بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه
والمماثلة انما تتقوم بهما فالقدر عبارة عن مثل المعيار بمنزلة الطول
فيما له طول والعرض فيما له عرض فتحصل به المماثلة صورة والجنس عبارة
عن مشاكلة المعاني فتثبت به المماثلة معنى وانما لم يعتبر العد في المماثلة
صورة لانه لا يمنع التفاوت وانما اعتبر في ضمان العدوان مثلا للضرورة
لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة
اكثر وانما جاز السلم في المعدود لكونه مشروعا للرخصة فتسوهل فيه
بدليل صحته في الثياب وان لم تكن مثلية وسقطت قيمة الجودة بالنص
وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وكذا بالاجماع
كما في التحرير وانما اعتبرت الجودة في مال الصغير وفي تصرف المريض
حتى لو باع الاب او الوصي حنطة الصغير الجيدة بحنطة ردية لا يجوز
وكذا المريض لو فعل ذلك لم ينفذ الا من الثلث باعتبار ان تصرفهم مقتصر
على الوجه الانظر هذا حكم النص اي من احكامه الثابتة باشارته لا بالرأي
ووجدنا الارز وغيره والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا
متساوية لانها قابلة للتساوي بالمسوى المذكور فكان الفضل على المماثلة
فيهما فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص في الاشياء الستة
المنصوص

المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حرمة الفضل على حرف
المضاف على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي هذا الاعتبار نظير
المثلات ليس بينهما فرق فانه تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب هم بنو النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة
لاول الحشر هو حشرهم الى الشام والحشر اخراج جمع من مكان الى اخر
واللام بمعنى في واخره ان جلاهم عمر رضي الله عنه في خلافته الى خيبر ما
ظننتم ايها المؤمنون ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
من عذابه فاتاهم الله امره وعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يخطر ببالهم
من جهة المؤمنين وقذف القى في قلوبهم الرعب بسكون العين وضمها
الخوف بقتل سيدهم كعب بن الاشرف يخربون بالتشديد والتخفيف
من اخرب بيوتهم لينقلوا ما استحسنوا منها من خشب وغيره بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار يا ذوي العقول والاخراج من
الديار عقوبة كالقتل لانه عديله في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثله اختار بنو اسرائيل القتل على الجلا
والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل واول الحشر يدل على
تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان لغة وقدمنا ان الاخراج اخراج عمر لهم
في خلافته الى خيبر وهذا ما ذكره في تفسير الجلالين وذكر في التقرير ان الحشر
الثاني يوم القيمة لان الحشر يكون بالشام انتهى والظاهر الاول وقيل ان الاول
لا يدل على ثان بدليل ما قالوا لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى
عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد اخر ورد بان اسم الاول يدل على
الثاني لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة كلما فانها تقتضي التكرار
وان لم يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث كذا في التقرير وقد حققنا
في شرحنا على الكنز ان المعتبر في الاولية عدم تقدم غيره لا وجود اخر متأخر عنه

فليراجع ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في
معاني النص للعمل به اي بما وضح من المعنى فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا
باحوالهم فكذلك هنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم
والاصول في الاصل معلولة لان الادلة قائمة على حجية القياس من
غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا بمانع مثل النصوص في
المقدرات من العبادات والعقوبات وسياتي تعريف العلة في بيان ركنه
الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي من دليل يميز الوصف الذي هو
علة من غيره لانه لا يجوز التعليل بكل وصف ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل
والتمييز من قيام الدليل على انه اي النص للحال اي في الحال شاهد اي معلول
اي لا بد من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في
الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون
الالزام ثم اعلم ان هذا الشرط مذهب بعض اصحابنا كما ذكر في الميزان وان كان
القاضي الامام والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب
الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى
مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي
الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب
القول بالتعدية كذا في الكشف ورجح في التحرير عدم الاشتراط اذ لم يعرف
في مناظرة قط للصحابة والتابعين ولان اقامة الدليل على علية الوصف
ولا بد منه يتضمنه فاغنى عنه وهذا اوجه انتهى ثم للقياس تفسير لغة
وشريعة كما ذكرنا وشرط لان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه لان
انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وركن فانه لا يقوم الا بركنه وحكم
لانه لم يشرع الا لحكمة لان الشيء لا يخرج عن كونه عبثا الا اذا كان له غاية
وغاية القياس ان يثبت به الحكم الشرعي ودفع لانه بعد تحقق هذه الاربعة
لا يبقى

لا يبقى الا الدفع لان المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته موخرة عن معرفة الجميع
فشرطه ان لا يكون الاصل وهو عند الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبر
في قياس الارز عليه والفرع المحل المشبه وعند البعض الاصل الدليل الدال على
الحكم في المقيس عليه وقيل هو الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت
فيه بالقياس وفي الكشف الاشبه قول الجمهور في الاصل وقول من فسر الفرع
بالحكم وفي التحرير ثم استمر تمثيلهم محل الحكم وهو الاصل بنحو البر والخمر تساهلا
منهم معروف والا فمحله في التحقيق ليس الا فعل المكلف لا الاعيان ففي نحو
النبيذ الخاص محرم كالخمر فمحل الحكم المشبه به وهو الاصل شرب الخمر
والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة انتهى مخصوصا بحكمه بنص اخر
اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص اخر دال على الاختصاص
كشهادة خزيمة فانه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده
يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص
النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف بايك نعبد معناه نخصك بالعبادة ده
لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى
انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر
الاسلام الى قوله ان يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
الواحد بخزيمة كذا في التلويح وحاصله ان فخر الاسلام ادخل الباء على المقصور
لان الحكم مقصور والاصل مقصور عليه وصدر الشريعة ادخل الباء على
المقصور عليه وفي المطول غالب الاحوال في الاصطلاح على ان يكون
المقصور هو المذكور بعد الباء على طريق قولهم خصصت فلانا بالذكر انتهى
ثم اعلم ان الاصوليين نقلوا في قصة خزيمة انه شهد للنبي عليه السلام
بايفاء الثمن والذي في ابي داود انه شهد باصل البيع حين انكره الاعرابي

وذكر الامام البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة
بشهادة اثنين ولم يبين القصة قال الخطابي هذا الحديث حمله كثير من الناس
على غير محمله وتذرع به قوم من اهل البدع الى استحلال الشهادة لمن عرف عندهم
بالصدق على كل شيء ادعاه وانما وجه الحديث انه صلى الله عليه وسلم حكم على الاعرابي
بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى التاكيد لقوله والاستظهار على خصمه
فصار في التقدير كشهادة اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب
وفيه نظر لانه يقتضي ان لا يقبل شهادة خزيمة لغيره عليه السلام وليس
كذلك لقوله في الحديث من شهد له خزيمة فحسب وعند الحارث ابن
ابي اسامة في مسنده فلم يكن في الاسلام من تعدل شهادته شهادة
رجلين غير خزيمة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس العدول
هو الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلهذا عداه بالباء ولابد
ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا والمراد بسنن القياس
ان يعقل معناه ويوجد في آخر فخرج ما لم يعقل كاعداد الركعات والاطوفة
ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابي باطعام كفارته اهله او عقل
ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي
كذا في التحرير وبه ظهر ما في التلويح من ان التحقيق ان الشرط الثاني يغني عن
الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام الى آخره كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا فانه معدول به عن القياس لان القياس فوات
القربة بانتفاء ركنها وان كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل الموجود
ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره وفي التحرير فان قيل لما علل دليل التخصيص لزم
مجيء تخصيص العلة من الحنفية ح تعليله لالحاق الخاطئ والمكره والمصبوب في حلقه
لعدم قصد الى الجناية كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيهم والجواب ان ظنهم انه
بعلة

بعلة منصوصة وهي قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر
اليه تعالى بالحديث لانه فائدته الا هو المطعم مطلقا وقطعه معه وهو
جبلي لا يستطاع عنه الاحتراس بلا مذكر لا يستلزمه فيما هو دونه مما له مذكر
كالصلاة فتفسد بتركه ركنا ساهيا وما يمكن الاحتراس كالخطأ ولذا ثبت
عدم اعتباره في خطأ القتل حيث اوجب الدية حقا للعبد مع تحقق ما يمنعه
فيه والكفارة لتقصيره والمكره امكنه الالتجاء والهرب ولو عجز وانقطع النسبة
اليه صارت الى غيره تعالى اعني المكره كفعل الصب نسب الى العبد لا اليه
تعالى حتى انه قال شفقت العلة ومن هذا القسم تقوم المنافع في الاجارة فلا
يلحق به غصبها ومنه حل متروك التسمية ناسيا فلا يلحق به العمد ومنه
على ظن الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص به عليه السلام بقوله خالصة لك
والحنفية يرجع الى نفي المهر ذكره تمام هذه المسائل في التحرير وان يتعدى
الحكم فلا يجوز التعليل عندنا بالعلة القاصرة على المنصوص عليه كما سيأتي بيانه
قبيل بحث الاستحسان الشرعي فلا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة
والمجاز ان في الوضع قد لا يراعي المعنى كوضع البشر والابلد ونحوهما وقد يراعى
المعنى في القارورة لكن رعاية المعنى انما هي لاولوية الوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى للاولوية
وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا في التوضيح وفي التلويح يعني اذا وضع
لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك
اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا
وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات ولا نزاع في صحة الاطلاق
مجازا عند وجود العلاقة الى آخره والتحقيق انه هذا شرط القياس الشرعي
على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز
لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال

النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان
باطلا لان القول بها خارج عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة
ولا في العقليات من الصفات والافعال وبيانه فظاهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن
المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري في هو
حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد ذكر في كثير من
المسايل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون
النفي حكما شرعيا انتهى وتوضيحه ان النفي الاصلي اي العدم الاصلي ليس بحكم شرعي ولذا
لا يحتاج الى دليل خاص والنفي الطاري حكم شرعي لاحتياجه الى دليل شرعي فلا يصح ان
يقاس الشرعي على ما ليس بشرعي وقوله لثبوته اي لان النفي الاصلي بدون القياس او بلا
جامع اي ولكونه لا مناط له اي لا علة له ولا يخفى انهم انما ذكروا فايدة الاختلاف في قياس
النفي ولم يعتبروا في فايدته الفروع الفقهية لما انها من مسايل الفقه وليست من
الاصول لان مسايلها قواعد كلية لا مسايل جزئية ولا شك ان قياس النفي على النفي من القواعد
الثابت بالنص اي بغير القياس فيشمل الكتاب والسنة والاجماع وهذا ما يقال لا يكون فرعا
لاستلزامه قياسين فالجامع ان اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو
على البر فلا فايدة في الوسط لامكان قياسهما على البر وان اختلف كقياس الجذام
على الرتق في انه يفسخ به النكاح بجامع انه عيب يفسخ به البيع فيمنع فسخ النكاح
بالرتق فيعلله بانه يفوت للاستمتاع كالجب وهذه ليست في الفرع المقصود
بالاثبات كذا في التحرير واشار بقوله الثابت بالنص الى انه يشترط ان لا يكون
منسوخا للعلم بعدم الجامع **بعينه** اي من غير تغيير بان لا يغير في الفرع
حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يمتنع التغيير
باعتبار المحل وباعتبار [illegible] صيرورته ظنيا في الفرع كذا في التلويح **الى فرع هو نظيره**
اي نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره لم يصح الالحاق **ولا نص فيه** اي في الفرع
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل كذا في التوضيح اعترض
بان

بان وجود النص لا ينافي صحة القياس ولذا لم يشترطه مشايخ سمرقند وكثيرا ما قال
في التلويح والاستدلال لانه قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع ولهذا
ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسيلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس انتهى واشار في التحرير الى جوابه بان
حقيقته انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود
النص لا يبطل شهادة العلة انتهى ولما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرايط
بين ما يتفرع عليها فقال **فلا يستقيم التعليل** اي لا يصح **لاثبات الزنا**
بلواطة تفريع على فوت الشرط الثاني **لانه ليس بحكم شرعي** ولا قياس
في اللغة كما قدمنا **ولا يستقيم التعليل للظهار الذمي لكونه** اي التعليل
تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو ظهار المسلم فان حرمة
ظهاره تنتهي بالتكفير **الى اطلاقها في الفرع** وهو ظهار الذمي **عن الغاية** وهو
التكفير وحاصله انه لا يصح قياس ظهار الذمي على ظهار المسلم في الصحة لفوت
الشرط الرابع وهو عدم التغيير في الفرع لما ذكره ولان الكافر ليس باهل للكفارة
ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي
تفريع على الشرط الخامس وهو ان يكون الفرع نظير الاصل وهو مفقود هنا
لان عذرهما دون عذره اي الناسي وقد تقدم تحقيقه وانعدام الصحة
لكونه معدولا به عن سنن القياس ولو مثل بغيره لكان اولى ومثاله تعدية
الشافعي حكم التيمم في شرط النية الى الوضوء فان كلا طهارة فلا تتادى الا بالنية
كالتيمم وقد منع ليس الوضوء نظير التيمم لان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا
للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس **ولا يستقيم**
التعليل **لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار** تفريع على الشرط
السادس يعني لا يصح قياس الشافعي كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل
في ان ايمان الرقبة المعتقة شرط لان في الفرع نصا مطلقا فلم يجز القياس

فائدة بالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد **والشرط الرابع** من شرائط الصحة
الصحة وانما صرح به لبيان ان الشرط الثالث المشتمل على الشروط المذكورة **ان يبقى**
حكم النص بعد التعليل كما كان قبله يعني يشترط ان لا يتغير بالقياس حكم النص فلا
يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغيير حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله
عليه السلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير
حكم النص في الجملة وان كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام
عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى
هذا لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع يغني عنه
لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم
الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء
الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال لا يجوز ان يغير حكم القياس
حكم نص يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر انتهى وفيه بحث لان
هذا الشرط حينئذ كان عاما في الاصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص
في الفرع ولا نسلم ان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين ليس لبيان حكم الاصل وان
التقييد بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى
العموم فيهما وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على شائبة جميعا والتحقيق ان جميع
الشروط المذكورة للقياس راجعة الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من
غير تغيير وبيانه ان التعدية عبارة عن اثبات وجود مثل حكم الاصل
الشرعي في الفرع لمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون في حكم النص او
في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوي وما
كان مخصوصا بنص خرج فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج
ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يغيره الى كونه قياسيا وخرج
مالم

مالم يكن الحكم الثابت بعينه فان ذلك تغيير وخرج مالم يكن الفرع نظيره
لان تعليله تغيير المناط الحكم كما في الناسي مع الخاطئ فان مناط الحكم في الناسي
عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما
كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم حينئذ
في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص
في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير
كذا في التقرير وهو تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الارشاد
وايناس الاذهان بتكرار شروط القياس **وانما خصصنا القليل من قوله**
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض تقريره
انتم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الحديث فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بقولكم ان علة
الربوا القدر والجنس والكيل موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربوا وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير
فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه
لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل
بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي كذا في التوضيح **ولن يثبت ذلك**
اي التساوي **الا في الكثير** كما قدمناه **فصار التعليل بالنص مصاحبا**
للتعليل لا به اي التعليل **وانما سقط حق الفقير في الصورة** جواب سؤال
تقريره انتم غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة
وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة بالتعليل بالحاجة اي بقولكم
ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمة فاجاب
بان سقوط الصورة **بالنص** وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على

الله رزقها الا بانفسه بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقرا
لامتناع وجوب شيء عليه تعالى ثم اوجب مالا مسمى على الاغنيا لنفسه
ثم امر الاغنيا بانجاز المواعيد بقوله وآتوا الزكاة من ذلك المسمى من غير
الشاة ونحوها وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز كل المواعيد من خلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال فكان
الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال لتنقضي حاجاتهم كلها كالسلطان يعد
مواعيد مختلفة ثم يامر بعضهم كلا بذمة اداء مال معين عنده يكون اذنا
بالاستبدال والحاصل ان هنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية عين
الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير مالا والاول ثابت بدلالة النص والثاني
مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فاذا صلحت عينها نفيتها بالاولى
وتمام الابحاث في التلويح وركنه اي القياس ما اي وصف جعل علما اي علامة
سماه به لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في حقه
تعالى فلان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم الحكم في الفرع عند
مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ولنا بعيهم والحكم في المنصوص
عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين انه علم
عليه في كل موضع دخل فيه فيكون الحكم ثابتا به في الاصل والفرع كذا في التقرير
على النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص سواء كان في النص او في غيره
اذا كان ثابتا به وجعل الفرع نظيرا له اي للنص اي المنصوص عليه في
حكمه اي النص من الجواز والفساد والحل والحرمة وهو احتراز عن العلة
القاصرة بوجوده اي بوجود ذلك الوصف فيه اي في الفرع ثم اعلم ان هذا
صريح في ان العلة ركن وان التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو
التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا يحتمل وجهين
احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان
ركن

ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات
الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه
كذا في التلويح ويخالفه ما في التحرير من ان الظاهر من قول فخر الاسلام
وركنه ما جعل علما الى آخره انه العلة الثابتة في المحلين والمراد ثبوتها
وهو المساواة الجزئية لا الكلية لانها مفهوم القياس والركن جزؤه في الوجود
وقد يقال لظهور ان الطرفين شرط النسبة كالاصل والفرع هنا لا
اركانها والوجدانها خارجان عن ذات النسبة المتحققة خارجا دالا ن
في مفهوميهما من حيث اعتبارها بين خاصين فمفهوم تشابه زيد وعمرو
من حيث هو كذلك مجموع مفهوم التشابه مطلقا ومفهوم زيد وعمرو
والاضافة بينهما انتهى واذا عرفت ان العلة ما يتقوم به القياس لجزوه
فقد اختلف في العلة فقيل المعرف ويشكل بالعلامة وقيل المؤثر ورد بانها
ليست بمؤثرة في الحقيقة الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى
الاسباب في حقنا وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب اي المشتمل على حكمة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع او دفع ضرر وكونه هكذا يسمى
مناسبة والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها
بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها او يغلب
وجودها عنده كالسفر مع المشقة كذا في التنقيح وعرف العلة في التحرير
بما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة وهي جلب مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة
او تقليلها انتهى وهو اي ما جعل علما وهو اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس
بمركب ولا حكما شرعيا حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء
الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به جاز ان تكون وصفا

لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي فانها صفة
لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء صيغا صياغة تحل
او تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية في اصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما حليا **وعارضا** كقوله عليه السلام لفاطمة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة
لان الدم موجود في العرق بلا انفجار **واسما** كالدم فانه علم غير مشتق عن
معنى وفسره في التوضيح باسم الجنس والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق
الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا
ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح **وجليا** اي
ظاهرا لا يحتاج الى تامل كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن
البيوت **وخفيا** كالقدر والجنس في الاشياء الستة وقيل المراد من الجلي
المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وفيه اشارة الى رد من لم يجوز التعليل
بالخفي وجوابه ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة او الجلاء **وحكما** اي جائز
ان يكون ما جعل علما على الحكم حكما من احكام الشرع وهو قول الجمهور ومنعه بعضهم
لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او مقارن فيلزم
التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس
بمعنى الايجاد والتحصيل حتى تمتنع منها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز
ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل
علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم كذا في التلويح ومثاله قوله عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقاس جواز الحج عن الاب على جواز قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق
في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد **وفردا** كعلة تحريم النسا بالجنس او القدر **وعددا** كالقدر والجنس
لتفاضل والنسا ومعناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى
لو كان

لو كان كل واحد يعمل في الحكم بانفراده كالبول والغايط والمذي لم يكن مما نحن
بصدده كذا في الكشف **ويجوز** ان يكون ما جعل علة مذكورا **في النص** كقوله
عليه السلام انها من الطوافين عليكم وقوله كيلا يحل ويجوز ان يكون النص بمعنى
المنصوص **وغيره** اي النص او المنصوص **اذا كان ثابتا به** اي بالنص كتعليل
جواز السلم بفقر العاقد وافلاسه وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه
ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام
صفته فيكون ثابتا باقتضائه **ودلالة كون الوصف علة** بيان لتبيين
الاول لانه لا يجوز ان تكون كل اوصاف النص علة اتفاقا والثاني بيان
ما يعلم به كون الوصف علة **صلاحه** وسببه **وعدالته** بمنزلة الشاهد
لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين **بظهور اثره**
في جنس الحكم المعلل به بيان لعدالته وحاصله ان عدالته عندنا
هي الاثر ومعناه ان يكون الوصف مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع بظهوره
في جنس الحكم المعلل به وانما فسرناها به ردا لما فسرها به بعض الشافعية
بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم العرض على الاصول
احتياطا للسلامة عن المعارضة والمناقضة قالوا وظهور الاثر منحصر
في اربعة اقسام لان المؤثر اما ان يكون جنس العلة او عينه وكل منهما
اما ان يؤثر في مثله او في مقابله الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت
عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فان الصغر علة للحكم
بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عينه
في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الفارة والحية سقط حرج النجاسة
بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت

إيمانا لان حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا
من الجنس المجانس والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج
الاستيذان ليس بمقول على حرج النجاسة وغيره من الانواع حتى يكون
جنسا لهما لكنهما متحدان في مطلق الحرج فامكن ان يعتبر اتحادهما تشبيها وقيده
بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له والثالث ان يظهر اثر الجنس في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه
وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج وقيده بعضهم
بالقريب وهو على المثال المذكور صحيح والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض بالمشقة فانه ظهر تاثير جنسه
وهو مشقة السفر فان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان
في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس
عين الاسقاط عن الحائض بل شطره فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم
الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل اخر كالثيب
الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه قلنا الجواب
ان المراد بالعين هنا هو المثل كذا في التقرير وقد مر في تعريف القياس
تحقيقه وفي التوضيح والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه
او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب وقد يركب
بعض الاربعة مع بعض في المركب بالجنس ينقسم بالتقسيم العقلي احد
عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركب من ثلاثة وستة
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة
ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا انتهى وبيانه في التلويح وفي التحرير واعلم ان متفقى
ما ذكروه انه لا يجوز العمل به قبل التاثير وليس القياس على القضاء بمستور بين
صحيحا **ونعني بصلاح الوصف ملائمته** وهي بالهمز الموافقة ومنه قولهم
هذا

هذا طعام لا يلائمني اي لا يوافقني ولا يقال ملاومة بالواو لانه من اللوم
كذا في الكشف **وهو** اي الملائمة ذكره باعتبار كونها مصدرا **ان تكون على**
موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف
يعني الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا
يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر
عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف
على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام
لا النابية عنها وفي التوضيح الملائمة ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان
المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي
الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا
مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى انتهى
وفي صيام الحلوم بتمامه الموضع اذا لم يوافقه **كتعليلنا بالصغر**
في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان او زمان اي ولاية تثبت
في وقت النكاح او في مكانه او جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من
الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد فقياس عن المبدا اي ان المناكح
جمع منكحة في القياس المناكيح حذفت اليا تخفيفا كذا في التقرير **لما يتصل**
به اي بالصغر **من العجز** فولاية انكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقا
وكذا في انكاح الصغيرة عندنا بكرا كانت او ثيبا وبالبكارة عند الشافعي
فملك الاب اجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب البالغة
اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده
على العكس **فانه** اي الصغر **موثر** في اثبات الولاية في مال الصغيرة
لكونه مظنة العجز دون البكارة **تاثير الطواف لما يتصل به من الضرورة**

وبيانه كما في التوضيح ان الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارة سور الهرة بالطوف لما
فيه من الضرورة فان العلة في احد الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو
الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس وهو الحكم الذي يرتفع
به الضرورة فالحاصل ان الشارع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع
به اي اعتبر الضرورة في الرخص انتهى وتعقب بانه يجب في الملائم
ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة
حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير
الاعضاء من النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة
بالنكاح ونجاسة الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو
كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج
المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو
الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور كذا في التلويح دون الاطراد اي لا يدل الاطراد
على علية الوصف والاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق
الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به
فسادا ذكره فخر الاسلام وجودا بمعنى احتج بعض الاصوليين على علية الوصف
بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد او وجودا وعدما
بمعنى بعضهم زاد العدم ويسمى الطرد والعكس اي كلما وجد الوصف
وجد الحكم وكلما عدم عدم كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا
وتزول حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا وكقوله عليه السلام لا
يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضا وهو غضبان عند فراغ القلب

ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى
يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كنسبة البيع الى الملك والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط لان الوجود
قد يكون اتفاقا اي بطريق الاتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون
المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها
احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وما اجمع عليه اهل النظر من ان
دوران الشيء مع الشيء ايذن بكون المدار علة للدائر فانما هو في الاحكام
العقلية لانها لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها من مناسبة او اعتبار من
الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع كذا في
التلويح وايضا الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلة
فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا يعدم عند عدمها بناء على
ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ومن
جنسه اي الاطراد التعليل بالنفي اي بالعدم وهو باطل لان شرط العلة
ان لا تكون عدما عندنا وعند الشافعية يجوز تعليل العدمي بالعدم
اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم ذكره في التحرير والحنفية يمنعون
التعليل بالعدم مطلقا فلا يقال يقتل المرتد لعدم اسلامه لان المناسب
انتفاء الاعتقاد فانه وجودي هو ضد الاسلام وهو الكفر ويستلزم
عدمه كما هو شأن الضدين في استلزام كل عدم الآخر فالاضافة قيد الى العدم
لفظا لان استقصاها العدم اي عدم العلة لا يمنع الوجود اي وجود الحكم
من وجه آخر لما ان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس اعلالا لا

من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف اخر فكيف يمنع العدم
كقول الشافعي في النكاح بشهادة النسا مع الرجال انه ليس بمال
فلا ينعقد بشهادة رجل وامراتين كالحدود وهو ليس بصحيح لان شهادتهن مع
الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح
الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له
اثر في صحة اثباته وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
لثبوته مع الاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وكتاب القاضي الى
القاضي فصار النكاح فوق الاموال درجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل
والاكراه دون المال الا ان يكون السبب معينا استثنا من اعم الاحوال
اي لا يصح التعليل بالعدم في جميع الاحوال الا في حالة واحدة وهي ما اذا كانت
العلة متحدة فانه يعلل بعدمها لان عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل
شتى وذلك لا يتحقق فيما له سبب معين وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان الاختلاف
واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا في مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف
والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل فيه بالعدم واما ضمان المغصوب
فبالغصب ليس الا ثم اعلم ان ظاهر الاستثنا ان عدم الغصب هو العلة
في عدم الضمان والا وجدان لا حاجة الى الاستثنا وان الحكم وهو الضمان في
هذا المثال انما انعدم لعدم علته المتحدة فليس هو من باب التعليل بالعدم
كما اشار اليه في التحرير وفي التلويح واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد
الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس فاسد واما اذا ثبت
بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او
الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم
على وجود اللازم او من انتفا اللازم على انتفا الملزوم او من ثبوت احدهما

المتنافيين

٢٢١

المتنافيين على انتفا الاخر انتهى والاحتجاج بالرفع عطف على التعليل بالنفي
اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وعرفه في التحرير بانه
الحكم ببقا امر محقق لم يظن عدمه وهو حجة عند البعض مطلقا ونفاه
كثير مطلقا واختار الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام انه ليس
بحجة للاستحقاق وحجة للدفع وتبعهم المصنف قال في التحرير والوجه ليس
حجة اصلا والدفع استمرار عدمه الاصلي انتهى ولا يظهر الاختلاف في الفروع
لو اختير قول المحقق لانهم يضيفون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الاصلي
وفي التلويح ما يبعد ان ما اختاره المحقق في التحرير هو عين قول من فصل
وعبارته وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة يلزم شموله الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم
شموله العدم اجيب بان معنى الدفع انه لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند
الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود انتهى لان
المثبت ليس بمبق اي لان موجب الوجود ليس موجب بقايه لان بقا
الشي غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون
الشي موجبا لحدوث شي دون استمراره فالحكم ببقايه بلا دليل واعلم ان
مدار الخلاف على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفا هل هو دليل البقا
فقالوا نعم فليس الحكم به بلا دليل والحنفية لا اذ لا بد في الدليل من جهة
يستلزم بها وهي منتفية كذا في التحرير وذلك اي الاحتجاج بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم نفيا كان او اثباتا عرف وجوبه اي ثبوته بدليله
الشرعي ولذا قلنا في تعريفه محقق ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم
لعدم وجدان المزيل ولذا قلنا لم يظن عدمه كان استصحاب حال البقا
يجوز ان يكون جزا شرط مقدرا اي فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقا
ويجوز ان يكون خارجا مخرج التعليل بحذف ما يدل عليه وتقديره وذلك في كل

حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقا كذا في التقرير عليه ذلك اي على الثبوت
موجبا اي دليلا ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم عند الشافعي بعد النظر
والاجتهاد بقدر الوسع في طلب الدليل قيدنا به لانه لا خلاف في عدم جواز
الاستصحاب فيه قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل واعلم ان المصنف
تبع فخر الاسلام في نسبة هذا القول للشافعي والاحسن قول ابي منصور واتباعه
من مشايخ سمرقند الحنفية وهو اختيار صاحب الميزان مستدلين
بانه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقا الشرايع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للاجماع على اعتباره في كثير من الفروع مثل بقا
الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك
في طريان الضد وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة لما قررناه
والجواب عن ما تمسكوا به اما عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقا الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقايها والقطع بعدم
نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام عدم تواتر نقله وتواطؤ
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته وعن الثاني بان الفروع المذكورة
ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك
يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع
والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقا هذه الاحكام مستند الى تحقق
هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقا ما لم
يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب
حجة لابقا ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير كذا في
التلويح ولكنها حجة دافعة اي تدفع الزام الغير واستحقاقه حتى قلنا
في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
ملك

ملك الطالب فيما في يده بان قال هو معك باجارة او عارية ان
القول قوله اي المشتري مع يمينه ولا تجب الشفعة الا ببينة على ان
ما في يده ملكه فانه يتمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر
لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي تجب بغير بينة لان التمسك بالاصل
يصلح للالزام ولقايل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان
فليس لهذه المسيلة اتصال بالمبحث الا من جهة كون الاستصحاب ظاهرا
وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستصحاب له معنيان احدهما كل
حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا
اتصال للمسيلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال
ووقع الشك في زواله اي في كونه زايلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث
وانما وضع المسيلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق
الشفعة عنده كذا في التقرير ومن المسايل الخلافية ما اذا قال الرجل
لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري ادخل ام لا
ثم قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم ادخل فالقول للمولى عندنا وعنده
يجعل كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق ومنها المفقود يرث
عنه لا عندنا ولا يورث لانه دفع وعلى ما حققنا عدمه اصلي لعدم
سببه اذ لم يثبت موته ومنها لا يصح صلح على انكار عنده لا ثباته استصحاب
براة الذمة كاليمين وصح عندنا والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو
ابقا الحكم الاصلي في المتنازع فيه بنا على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما
كقول زفر في المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى
المسجد الاقصى فانه داخل في الاسرا ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير
دليل لان الشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله تعارض الاشباه

قلنا فانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعضها وعدم
دخول البعض فالجنين نقول انا نعلم ان هذا المتنازع من اى القسمين ام لا
فان قال اعلم لا يكون اذا فيه شاك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال
لا اعلم فقد اقر بالجهل والجاهل لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه
بالطلب كان معذورا لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر
عنده دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا دليل كذا في الكشف وذكر في
التلويح انه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها بينهما واجاب عنه
في التحرير بان المراد ان الاصل عدمه فيبقى الى ثبوت موجبه والثابت
التعارض انتهى **والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق**
اى من جنس الاطراد من كونه قياسا فاسدا الاحتجاج بالوصف الذى لا يستقل
في الاحتجاج الا بانضمام وصف اخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس
عليه **كقوله** اى بعض اصحاب الشافعي **في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا**
كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد قال فخر الاسلام وهذا ليس بتعليل لا
ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه
لان نفس المس اذا جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع
وصف اخر لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل **والاحتجاج بالوصف المختلف**
فيه اى المختلف في كونه علة للحكم **كقولهم في الكتابة الحالة** انها باطلة **انه عقد**
لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر قال فخر الاسلام وهذا في
نهاية الفساد لان الاختلاف فيه ذلك ظاهر فلا يبقى وصفا صالحا فان
عندنا الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او موجلة فيلزم
عليه اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق فيصح
الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا
والاحتجاج بما لا يشك في فساده بحيث لا يخفى فساده على احد **كقولهم** اى

الشافعية

اى الشافعية في منع جواز الصلاة بثلاث ايات **الثلاث ناقص العدد**
عن سبعة يريد به الفاتحة **فلا تتادى به الصلاة كما دون الاية**
اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جوازها **والاحتجاج بلا دليل**
قيل المسئول عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه
ثلاثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا اعلم حكم
الله تعالى في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق
وهو ان من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لانتصابه مدعيا
ومن هو مختلف فيه كالذى ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك
مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة
بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل في
العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس
بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا
قال فخر الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد
فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس
في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب
العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان الناس
يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع
احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا احتج هذا النوع
من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على لانه هو الشارع
فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا
يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم
ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته ولم يناظر ومن

شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل انتهى ولا يظن اتباع
صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول
العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال
وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب
قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا الا ان شرطه
عدم الحجة وفقدا من الجهة ههنا كذا في التقرير **وجملة ما يعلل له** اي
جميع ما يقع التعليل لاجله شروع في بيان حكمه بعد بيان شرائطه وركنه
قال فخر الاسلام فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي انتهى واورد عليه
انه فيما مضى جعل التعدية من شرائط القياس وشرط الشي متقدم
عليه فكيف يكون اثره واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره
شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس بنفسه كذا في
التلويح وفي التحرير حكم القياس الثبوت في الفرع وهو التعدية اصطلاحا فلزمه
ان لا يثبت الحكم ابتداء او وصف الى آخره **اربعة اقسام اثبات الموجب**
بكسر الجيم اي العلة او السبب **او وصفه** والثاني **اثبات الشرط او وصفه**
والثالث **اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النسا** فان
العلماء اختلفوا فيه وهو اختلاف وقع في الموجب للحكم وهو حرمة
النسيئة فلم يصح اثباته بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نعقله
بالراي ايضا لان النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه الاشتغال بافساد
دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم
الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد وانما
يجب الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او بدلالته
او باقتضائه

او باقتضائه وانما اثبتناه بالنص وهو قول الراوي نهى عن الربو والريبة
والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربو وشبهة الربوا
ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان
للنقد مزية على النسيئة **وصفة السوم في زكوة الانعام** مثال لاثبات
وصف الموجب فقد اشترطها العامة لوجوب الزكوة اشتراط صفة
النمو ولو تقديرا في اموال التجارة خلافا لمالك ولا يصح التكلم فيه نفيا
ولا اثباتا بالراي بل بالنص واستدل مالك بالاطلاقات واستدل العامة
بنص التقييد بالسوم وبقوله ليس في الحوامل صدقة والعمومات خص
منها ما دون النصاب **والشهود في النكاح** مثال للشرط فهو شرط عند
العامة لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان **وشرط**
العدالة والذكورة فيها اي في الشهادة في النكاح مثال لاثبات صفة
الشرط فاشترطها الشافعي لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
ولفظ التثنية يشير الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي
الا من الرجال فلم نشترطها عملا بالاطلاقات **والبتيراء** مثال لاثبات
الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي عن البتيراء ولما اشتهر
من انه كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الاخيرة ولقول ابن مسعود ما اجزأت
ركعة قط وخالف الشافعي فاثبتها لقوله فاذا خشيت الصبح فاوتر
بواحدة وفي المغرب البتيراء تصغير البترا تانيث الابتر وهو في الاصل
المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص **وصفة الوتر** مثال لصفة
الحكم قال ابو حنيفة انه واجب عملا بالامر به وبحديث ان الله زادكم
صلاة وبحديث الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا لا هما والشافعي سنة
لحديث ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر **والرابع** من الاربعة
التي يعلل لها **تعدية حكم النص الى ما** اي الى المحل **لا نص فيه ليثبت** حكم النص

فيه كالقياس لانص فيه **بخالب الراي في التعدية حكم لازم** للتعليل عندنا **جائز**
عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول
وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس
والكلام في التعليل الغير المنصوص وفي التحرير من شروط العلة لجمع من الحنفية
ان لا تكون قاصرة لنا ان ظن كون الحكم لاجلها لا يرتفع وهو التعليل والاتفاق
على المنصوصة كجوهرية النقدين واما الاستدلال كونه توقف صحتها
على تعديتها لزم الدور فجوابه انه دور معية قالوا لا فائدة اجيب
بمنع حصرها في التعدية بل معرفة كون الشرعية لها لانه شرح للصدر — ايضا
بالحكم للاطلاع ولا شك ان الخلاف لفظي فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح
الحنفية ولان الكلام في علة القياس لان الكلام في شروطه واركانه والا
فللحنفية كثير مثله صنيع الحج ويسمونه اظهار حكمة لا تعليلا وتمامه فيه وفي
التلويح واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة لانه
ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على راي المجتهد علية الوصف القاصرة وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم
رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو
الوصف المتعدي انتهى **لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة** فعندنا
التعليل اعم من القياس لوجود التعليل بدونه في العلة القاصرة
كالتعليل اي كتعليل جريان الربوا في الذهب والفضة **بالثمنية** فانه
قاصر عليهما واورد علينا على ظن الخلاف انا عللنا بالثمنية لوجوب
الزكوة وهو قاصر واجيب بالمنع بتعديه الى الحلي كذا في التحرير **والتعليل**
للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل لان التعليل شرع مدرك لاحكام
الشرع

(في الهامش: لسمونه اظهار حكمة لا تعليلا)

الشرع وفي اثبات هذه الاشياء ابطال الحكم ورفعه وهذا فسخ ونصب
احكام الشرع بالراي باطل وكذلك رفعها وما القياس الا لاعتبار ما هو
مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام وكذا النفي لها لا ذنفيها ليس بحكم
شرعي وفي التلويح الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء
باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية
من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز اتفاقا واختلفوا
في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت
في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا
لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء
الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب
الحد قياسا على الزنا ويجعل النية شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه
وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة
الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل
ان وجد لها اصل في الشرع وان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى
لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب
او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز
في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع
لا يتصور الا في الحكم دون السبب او الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع
وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه
شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى
فلم يبق الا الرابع وهو التعدية وهو على قسمين جلي وهو ما يتبادر
بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاول القياس والثاني الاستحسان فهو

القياس الخفي بالنسبة الى ظاهر ومقابل الاستحسان لما هو اعم وهو كل دليل
في مقابلة قياس ظاهر كذا في التحرير وهو مراد المصنف بقوله والاستحسان
يكون بالاثر اي النص والاجماع والضرورة والقياس الخفي والاستحسان
في اللغة عد الشيء حسنا وفي التلويح قد استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه
نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع
من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي
خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين الخفي
خاصة واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة
النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به
الا عند عدم ظهور النص او الاجماع انتهى وفي فتح القدير من باب سجود التلاوة
مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس
ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا ان الاستحسان لا يقابل القياس
المحدود في الاصول بل هو اعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد
يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس اذا كان قياس اخر متبادر وذلك
خفي وهو القياس الصحيح فيسمى القياس الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك
المتبادر فتنبه به ان يقسم الاستحسان في بعض الصور هو القياس
الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه انتهى كالسلم فان القياس
يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص من اسلم فليسلم
الى اخره وحديث نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وقد بحث
ابن العز فيه بما ذكره في فتح القدير من بابه والاستصناع مثال لما
استحسن بالاجماع وهو ما فيه تعامل الناس كخرز الخف فالقياس يأباه لانه
بيع

بيع معدوم واورد عليه ان الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله لا تبع
ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النص صار مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر مذكور في التقرير وتطهير الاواني
والآبار والحياض مثال للمستحسن بالضرورة فان القياس يأبى تطهير
هذه الاشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا
الماء الذي في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس وتنجس
الدلو بها ايضا فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الماء اذا لم يكن في اسفله
ثقب لان الماء النجس يجتمع في اصله فلا يحكم بطهارته وطهارة سور
سباع الطير كالصقر والبازي مثال للمستحسن بالقياس الخفي فان
القياس الجلي ان سوره نجس لما انه من السباع وفي الاستحسان طاهر لان
السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا وقد ثبتت نجاسته
ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت
صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل
الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا ترى ان
عظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنا يتعدم ذلك الظاهر
في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه لكنه مكروه لانها لا تحترز عن الميتة
فكانت كالدجاجة المخلاة ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
خلافا لاهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان مفعول به الذي
هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده شروع فيما
يترجح به احد القياسين على الآخر وحاصله انهم قسموا الاستحسان الى ما قوي
اثره والى ما خفي فساده وظهرت صحته فاول الاول مقدم على اول الثاني
وثاني الثاني مقدم على ثاني الاول ومثال لما اجتمع فيه اول كل منهما سباع

الطير القياس نجاسة سورها على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفي
على الادمي لضعف اثر القياس اي موثره وهو مخالطة اللعاب النجس
لانتفائه اذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر فانتفت علة النجاسة
فكان طاهرا كسور الادمي واثره اقوى فان قلت سبق عندهم ان لا تعليل
بالعدم وهذا الاستحسان قياس علل فيه به قلنا تعدم الا علة متحدة
فيستدل بعدمها على عدم حكمها كذا في التحرير كما اذا تلى اية السجدة في
صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه مثال القسم
ثانيهما وانما كان الركوع هو القياس لظهور ان ايجاب السجدة لاظهار
التعظيم وهو في الركوع ولذا اطلق عليها اسمه في قوله تعالى وخر راكعا واناب
وهي صحته الخفية واثرا فساده الظاهر فلزوم تادي المامور به بغيره
والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة فقط والاستحسان الاخفى قياسا على سجود
الصلاة لا ينوب ركوعها عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك
من تادي المامور به بغيره واثرا فساد الباطن فلانه قياس مع الفارق
وهو ان في الصلاة كلا من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين
اركعوا واسجدوا فيمتنع تادي احدهما في ضمن الاخر بخلاف سجدة التلاوة
طلبت وحدها وعقل انه لذلك لاظهار مخالفة المستكبرين وهو حاصل
بما اعتبر عبادة عند ان الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها
فترجح القياس ونظر في ان ذلك ظاهر وهذا خفي وهو عن الذهول عن
التعبير عنها شرعا بالركوع وظهر ان الاستحسان لا معارضا للقياس
كذا في التحرير والصحة تتاذب الاثر والضعف يقارب الفساد لهذا
الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد
بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو
لا ينافي خفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفا الصحة في

القياس

القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه
قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين
العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية
حتى يجوز العمل بالمرجوح كذا في التلويح وقد ذكر في التوضيح تقسيما عقليا
ممكنا للقياس والاستحسان واوضحه في التلويح وتبعهما عليه في التحرير
فراجعه ان اردت الاطلاع عليه ثم اعلم ان هذا من المواضع التي تقدم القياس
على الاستحسان فيها وقد ذكرها ابو العباس الناطفي في الاجناس كما ذكره
الامام الاتقاني الاولى مسئلة سجود التلاوة الثانية فانه في كتاب الطلاق
الاصل اذا قال اذا ولدت ولدا فانت طالق فقالت قد ولدت وكذبها الزوج
في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان
بخلاف التعليق بالحيض لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي الولادة يعلم من
غيرها كالقابلة الثالثة فان في كتاب رهن الاصل رجلان في ايديهما دارا
قام كل منهما بينة ان فلانا ارتهنها عنده وقبضها اياه انه لا يكون
رهنا لواحد منهما في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب
الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل منهما نصفها رهنا بنصف
الدين الرابعة قال في كتاب بيوع الاصل لو قال الطالب اسلمت اليك
في ثوب يهودي طوله ستة اذرع في ثلاثة اذرع وقال المطلوب
طوله خمسة في ثلاثة تحالفا قياسا وبه اخذ وفي الاستحسان القول
للمطلوب الخامسة قال في الجامع الكبير شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد
رجلان عليه بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي
الاحصان عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه
اصابه جراحات القياس في هذا ان يقام عليه حد الزنا مائة جلدة
وهو قولهما واما في الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي بالقياس

اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والجلد
فيؤدي الى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه القياس انه ما
حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجوده عيبا فكان كالعدم
السادسة قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي
ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا ان يرجم
وهو قولهما وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس اخذ السابعة قال في كتاب
الرهن من الاصل لو تزوج امراة على غير مهر مسمى واعطاها رهنا بمهرها
ثم طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة ولو هلك الرهن عندها يذهب
بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس ان لا يذهب بها وهو قول ابي
يوسف وللمراة مطالبة الزوج بالمتعة الثامنة قال في كتاب
الوكالة من الاصل لو وكل الحربي المستامن مسلما بخصومة في دار الاسلام
ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل في دار الاسلام فهو على وكالته
ولو كان المدعى عليه هو الحربي المستامن ولحق بدار الحرب بطلت الوكالة
في القياس وفي الاستحسان هو على الوكالة وبالقياس ناخذ التاسعة
في الزيادات رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح
فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه فالقياس ان يتم الشراء ولا
يقع للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه وبالقياس ناخذ ولو اشترى
ابن المعتوه فانه لا يملكه ويلزم الاب ويعتق عليه لانه ابن ابنه العاشرة
في زيادات الاصل لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق باخر وتعلق
الاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان حافر
البئر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثاني ويضمن دية الثالث
فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه ناخذ وفيه قول اخر
هو الاستحسان الحادي عشر قال في كتاب نكاح الاصل قال لعبده هذا
ابني

ابني او قال لامته هذه بنتي او وقعت العتق اخذ في هذا بالقياس وترك
الاستحسان انتهى وليس المقصود حصرها فيما ذكر فخر الاسلام
ان هذا القسم عزيز وجوده فان صاحب الكشف نقلا عن شيخه وهو
عمه انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع ووجدت في بعض النسخ
ان ذلك احد عشر مسئلة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعا
ووجدت في موضع اخر ان نجم الدين النسفي اخرج ثمان مسائل غير ذلك
فكان الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا مخافة التطويل لكتبتها
هنا فاما القسم الذي ترجح فيه الاستحسان على القياس فاكثر من ان تحصى
كذا في التقرير ثم المستحسن بفتح السين الثانية اي الحكم الثابت بالقياس
الخفي يصح تعديته الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية
بخلاف الاقسام الاخر اي الحكم الثابت بالاثر او بالاجماع او بالضرورة
المقابل للقياس الجلي فلا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن
القياس الا ترى ان الاختلاف في الثمن اي في مقداره من المتبايعين
قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا اي جليا على ساير
التصرفات لان المنكر هو المشتري وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون
البايع ايضا منكرا فيكون اليمين عليه وحده ويوجبه اي يوجب
الاختلاف يمين البايع ايضا استحسانا بالقياس الخفي وهو ان البايع
منكر وجوب التسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب الزيادة الثمن فتتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير
التصرفات فان اليمين تكون على المنكر وهذا اي وجوب التحالف قبل
القبض حكم تعدى الى الوارثين اي الى وارثي البايع والمشتري
اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم
مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول و تعدى الى الاجارة قبل

العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل
اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة
تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما وفي التقويم
قال ابو حنيفة على هذا الفصل كل عقد اختلفا في بدله والمعقود عليه
غير مسلم والتسليم فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل من النكاح والاجارة
والكتابة انتهى فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف تصح تعدية
المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان
كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو
القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي
هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين
في قضية واحدة كذا في التلويح **فاما** الاختلاف في مقدار الثمن **بعد
القبض** اي قبض المبيع **فلم يوجب يمين البايع الا بالاثر** وهو قوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فلم تصح تعديته الى الوارث ولا الى هلاك السلعة ولا الى الاجارة
بعد استيفاء المنافع لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا
فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة
وما روي من قوله اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا
بقيد التقييد بقيام السلعة لانه اذا لم يرد المأخوذ فظاهر وان
اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد كذا في
التلويح ومحمد رحمه الله قال انما التعدية في الكل وهو مشكل كذا في الاصول
وشرط الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها
الاحكام

الاحكام وطريقة الاجتهاد ذكر في بحث القياس وهو لغة بذل الطاقة
في تحصيل ذي كلفة واصطلاحا ذلك من الفقيه في تحصيل حكم شرعي
ظني وبقي الحاجة المقيد بالفقيه للتلازم بينه وبين الاجتهاد وسهو
لان المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد ويتصور من غيره في طلب
حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد من يحفظ الفروع في عرف اصطلاح
الاصول ثم هو تعريف لنوع من الاجتهاد لان ما في العقليات اجتهاد
غير ان المصيب واحد والمخطئ اثم والاحسن تعميمه بحذف ظني كذا في التحرير
ومعنى بذل الطاقة ان يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه كذا في التلويح
ان يحوي اي يجمع **علم الكتاب بمعانيه** بان يعرفه مع معانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان
يعرف ذلك بحسب السليقة اي الطبع واما شريعة فبان يعرف
المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان
الحي **ووجوهه التي قلنا** اي اقسامه من الخاص والعام والمشترك والماول
والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك
عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا معتبر
لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحكم عن ظهر
القلب كذا في التلويح وفي التحرير وشرط مطلقه بعد صحة ايمانه معرفة
محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن من شخص
الكتاب والسنة في الظهور كالظاهر والعام والخفا كالخفي والمجمل في اقسام
اللغة متنا واستعمالا لا حفظها انتهى **وعلم السنة بطرقها** اي قدر ما يتعلق

بالاحكام بان يعرفها متنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا
من تواتر او شهرة او احاد ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة
الوسائط فالاولى الاكتفا بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة
متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرها
كذا في التلويح **وان يعرف وجوه القياس** بشرايطها واحكامها واقسامها
والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى
ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده
واشار الى انه لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته
فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة
الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة
ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة كذا في التلويح ولا العدالة لانها
شرط قبول فتواه كذا في التحرير ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد
المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه
معرفة ما يتعلق بذلك الحكم هكذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة
جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص
او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا حاجة الى الباقي
مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف معرفة جميع ما يتعلق
باحكام النكاح كذا في التلويح **وحكمه** اي الاثر الثابت بالاجتهاد **الاصابة
بغالب الراي** اي غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد
في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين **حتى قلنا ان
المجتهد**

ان المجتهد يخطي ويصيب في موضع الخلاف وهي المسايل الفقهية
بناء على ان الحق واحد وان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد بناء على
ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا عند اهل السنة والجماعة
لكن اختلفوا فذهب طايفة من المتكلمين الى ان عليه دليلا قطعيا والمجتهد
مامور بطلبه لكنه يستحق المخطي العقاب عند بعضهم والعامة على ان عليه
دليلا ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا **واخذنا باثر ابن مسعود
في المفوضة** فانه قال ان اصبت فمن الله وان اخطات فمن ابن ام عبد
وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان الادلة وتحقيقها في
التوضيح والتلويح **وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب** بناء على ان الحكم عندهم
ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد وادى جادته فالحكم عند الله في حق كل
مجتهد مجتهده وهو معنى قولهم **والحق في موضع الخلاف متعدد** فعندهم
لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد **وهذا**
اي محل الخلاف **في النقليات لا في العقليات** اي في الاصول والعقايد
فالمخطي فيها معاند بل مضلل او كافر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه
وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل
عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسايل الكلامية انه لم توجب تكفير
المخالف كمسئلة خلق القران او مسئلة الرؤية ومسئلة خلق
الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية
كل من القولين كذا في التلويح وفي التحرير العقليات ما لا يتوقف على سمع
كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل
والمصيب من مجتهديها واحد اتفاقا والمخطي ان نفي ملة الاسلام

فكافر واثم مطلقا عند المعتزلة اي بعد البلوغ وقبله بعد تاهله للنظر
وبشرط البلوغ عند من اسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا ادرك مدة
التامل ان لم يبلغه سمع ومطلقا ان بلغه وبشرط بلوغه للاشعرية
وقدمناه عن بخاري الحنفية وهو المختار وان غيرها كخلق القران وارادة
الشر فمبتدع اثم لا كافر وان الفقهية فمنكر الضروري كالاركان وحرمة
الزنا والشرب والربا فيه كذلك لانتفا شرط الاجتهاد فهو انكار للمعلوم
ابتداعا او غيرها الاصلية ككون الاجماع حجة والخبر والقياس اثم
بخلاف حجية القران والسنة فانه كفر وغيرها الفرعية فالقطعي لا اثم
وهو مبتدع بوجود شرط حله من عدم كونه في مقابلة قاطع نص او اجماع
انتهى ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتدا في اجتهاده وانتها فيما هو الحق
حقيقة عند البعض مستدلا باطلاق الخطا في قوله عليه السلام وان اخطات
فلك حسنة فان الخطا المطلق هو ما يكون ابتدا وانتها وقد تبع المصنف
فخر الاسلام في نقل الخلاف في بيان المختار وقد ذكره المحقق في التحرير
فقال ونقل الحنفية الخلاف انه مخطئ ابتدا وانتها او انتها وهو المختار
لا يتحقق اذ لا ابتدا بالاجتهاد وهو به مؤتمر غير مخطئ به قطعا وان
حمل على خطا به فيه لاخلاله ببعض شروط الصحة فاتفاق والمختار انه
مصيب ابتدا فهو ماجور وعن طايفة لا اجر له ولا اثم ولعله لا يتحقق
فان القول بما جره ليس على خطايه بل لامتثاله لامر الاجتهاد وثبوت
ثواب ممتثل الامر معلوم من الدين لا يتاتى نفيه وكذا في التحرير
مخطئ انتها لكن لا اثم خطايه موضوع اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع
وقد فعل فلم ينل الحق لخفا دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب
بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسايلهم الاجتهادية
كان

كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن كذا في التلويح ثم اعلم
ان الحاكم في المسايل الاجتهادية وان كان هو الله تعالى لانه لا حاكم الا هو سبحانه
الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما
وقع من الخطا للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك تتمة
مشتملة على مسايل من التحرير باختصار الاولى المجتهد بعد اجتهاده في حكم
ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف في غيره والاكثر ممنوع الثانية اذا تكررت
الواقعة فالمختار لا يلزمه تكرير النظر لانه اجتهاد بلا موجب الثالثة
لا يصح في مسيلة المجتهد قولان للتناقض فان عرف المتاخر تعين رجوعا والا
وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية تخير متبعه
المقلد في العمل بايهما شا كذا في بعض كتب الحنفية المشهورة وفي بعضها واذا لم
يعرف تاريخ فان نقل في احد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده
والا ان كان متبع بلغ الاجتهاد رجح بما مر من المرجحات ان وجد والا يعمل
بايهما شا بشهادة قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم



بالتسامح وان تفقها تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده
الرابعة لا ينقض حكم اجتهادي صحيح ان لم يخالف ما ذكر الخامسة
يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لا موجب والاصل عدمه
بل دل على الخلو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا الى قوله حتى
اذا لم يبق عالم اتخذ الناس روسا جهالا السادسة التقليد العمل
بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها السابعة غير المجتهد المطلق
يلزمه التقليد وان كان مجتهدا في بعض مسايل الفقه او بعض العلوم
كالفرايض على القول بالتجزي وهو الحق فيما لا يقدر عليه الثامنة الاتفاق
على حل استفتا من عرف من اهل العلم بالاجتهاد والعدالة او رآه منتصبا
والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه ان ظن عدم احدهما فان

جميع اجتهاده دون غيره فالمختار منع استفتائه لتحقق المجهول من غيره اذ
الاتفاق على المنع التاسعة افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا لا
نقل عينه فانه يقبل بشرط الراوي ان كان مطلعا على مبانيه اصلا
جاز والا فلا العاشرة يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل الحادي
عشر لا يرجع فيما قلد فيه اي عمل به اتفاقا وهل يقلد غيره في غيره
المختار نعم فلو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة او الشافعي فقيل يلزم
وقيل لا وقيل كمن لم يلتزم ان عمل بحكم تقليدا لا يرجع عنه وفي غيره له تقليد
غيره وهو الغالب على الظن وقيده متاخر بان لا يترتب عليهما ما يمنع منه
كمن قلد مالكا بعد الشافعي في عدم نقض بلا شهوة وصلى ان كان الوضوء
السابق بدلك واستيعاب صح والا بطلت عندهما انتهى ولهذا اي لكون
المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم
عنها في محل من محالها لقيام مانع فالاكثر انه تخصيص للعلة وهو ان توصف
العلة بالعموم باعتبار تعدد محالها ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه
ويبقى التاثير مقتصرا على المحال وذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف الى
انه ليس تخصيصا واما عدم المانع جزء للعلة او شرطا لها لكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها
فعدم المانع شرط العلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر
عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندنا يكون مستندا الى عدم
العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا في
التلويح واختار في التحرير قول الاكثر وقال لانه المختار لانه تخصيص لعموم
دليل حكم توجب تناوله كاللفظ وما قيل الخلاف مبني على الخلاف في قبول
المعاني العموم فالمانع اذ لا تعدد في محاله مانع هنا غير لازم لوقوع الاتفاق
حينئذ على تعدد محاله والكلام هنا ليس الا باعتبارها اذ حاصله انه يوجب
الحكم

الحكم في محاله لا بمحل المانع والمانع هو دليل التخصيص وبه اندفع قول المانعين
انه نقض لا تخصيص لان دليل العلية يوجب قبول هذا الوصف مؤثرا في الحكم
كقوله جعلته امارة على الحكم اينما وجد في غير محل التخلف غير انا اذا قطعنا
بانتفاء الحكم في بعض محاله مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح اضافة التخلف
اليه قدرنا مانعا جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال دليل العلة
لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان التخصيص يقتضي حجية المخصص
والمخصوص منه شرعا والعلة تصلح مخصصا عند من يجوز التخصيص
فيكون كل من العلتين صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد وبينه في التقرير
بان صحة الاجتهاد تثبت بعد تاثيره بسلامته عن المناقضة لظهور
خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا اورد عليه
نقض ان يقول كانت علتي تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن
النقض فيسلم اجتهاده عن الخطا فيكون المجتهد مصيبا ورد بانا لا نسلم
ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرطه بيان مانع
صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك واجيب بان القول بالتخصيص فرع
القول بالتصويب فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص
لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقدهم فالقول
بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة انتهى وفي التحرير
واما الزام تصويب كل مجتهد فمنتف لان ادعاء علية الوصف لا
يقبل منه اولا الا بدليل ومع التخلف لا يقبل منه الا ان يبين مانعا
فاذ ذلك لازم مع اجازته بلا تعيين المانع او بلا مانع كما قيل انتهى خلافا
لبعضهم منهم القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص فانهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة ولقول مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد المانعون
في المستنبطة اختلفوا في جوازه في المنصوصة وقدمنا عن التلويح انه خلاف لا جدوى

له وفي التقرير ولعل الحق ان تمشية العلة عند ظهور صورة نقض على ان انتفا
الحكم لانتفا العلة اكثر حدوثا في صنعة الاستدلال من الوجه الاخر لسلامته
عن كون الوصف علة غير علة مهما كان الاسهل لهذا النوع من المناظرة واما
ان يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم اصلي كتصويب كل
مجتهد او القول بوجوب الاصلح فليس كذلك لان انتفا العلة على هذا الوجه
المذكور يستلزم زيادة وصف او نقصانه اعني الذي سماه المخصص
مانعا فان كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان
القول بانتفا الحكم لانتفا العلة كذلك لازم اللازم لازم وان لم يكن بطل
الالزام انتهى وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل عند ظهور التخلف
كانت علتي توجب ذلك الحكم لكنه لم يجب اي لم يثبت بتلك العلة
هنا فيما مر اي بتلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة
فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا عن كونه محل تاثير العلة لهذا
الدليل وهو المانع وانما قيد بهذا لان بمجرد قوله لم يثبت لا يسمى منه بل يجب
عليه اظهار مانع وفي التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع بلا مانع صالح للتخصيص
صالح للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة وقدمنا انه
لا نفع في هذا النزاع ولا ثمرة له وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من ان
عدم الحكم لعدم العلة في الصائم النائم التقييد به ليس لاخراج ~~المسط~~
المستيقظ وانما هو لبيان انه صب في حلقه مكرها اذا صب الما
في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي
فانه لا يفسد صومه باكله او شربه او جماعه مع فوات الركن فمن
اجاز الخصوص اي تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع
وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا عدم
الحكم لعدم العلة وهو فوات الركن لان فعل الناسي منسوب الى الشرع فسقط عنه
معنى

معنى الجناية فكان امساكا حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه حكما والمصبوب
لم يبق كذلك في معناه اذ ليس الى المستحق ثم يسقط اعتباره بخلاف الساقط
في حلقه نائما مطر كما هو مقتضى النظر كذا في التحرير لا لمانع مع فوات ركنه
واورد عليه ان فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل
موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب واجيب بان الصوم
ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشارع فليس لوجود الاكل
الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود
الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وقد
ع انتفى ذلك بقوله تم صومك سماه صوما والحسي غير معتبر فينبغي ان يكون
شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا واما لزوم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل
غير اكل وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل الاكل فطرا كذا في التقرير
واما على طريقة المخصص فبقاء الركن علة الفساد تخلف عنها في الناسي لمانع



وهو الاثر مع وجود العلة وبني على هذا اي القول بتخصيص العلل تقسيم
الموانع وهي خمسة التحقيق انها ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع
اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل
المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والعمدة في
انقسام المانع هو الاستقرا والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث
لا يحدث معه شيء من الاجزا فهو المانع من الابتدا او الانعقاد والا فهو المانع
من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان
للحكم ابتدا وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف
لخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا
اليهما الحسيين لزيادة التوضيح كذا في التلويح مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر فانه علة لملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف الى حر كان

ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل ولا عملة في غير محله **ومانع يمنع تمام**
العلة اي تمام الانعقاد في حق المالك **كبيع عبد الغير** اي مال الغير اما كونه
منعقدا فلانه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة
واما كونه غير تام فلانه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الورثة
فيدنا بكونه في حق المالك لانا نافذا في حق العاقد الفضولي حتى لم يكن له
ولاية ابطاله كذا في التقرير وفي صحة فسخ الفضولي لعقده تفاصيل تذكر
في النكاح والبيع من فتاوى قاضي خان وغيرها **ومانع يمنع ابتدا الحكم**
وهو الملك لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي من جانب من
له الخيار عن ملكه وان انعقد البيع على التمام لان الشرط داخل على الحكم دون
السبب **كخيار الشرط** اطلقه وقيده في التحرير بكونه للبايع فانه
يمنع الملك للمشتري والاولى الاطلاق لان خيار المشتري يمنع الملك للبايع
في الثمن **ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية** فلا يمنع ثبوت الملك لكن لا يتم
بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضا ولا رضا **ومانع يمنع**
لزوم الحكم كخيار العيب فيثبت الملك معه تاما ولا يتمكن من الفسخ بعد
القبض الا بتراض او قضا لكنه ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب
وذكر فخر الاسلام مثال الموانع من الحسيات في الرامي اذا انقطع وتره
او انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حايط
منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل مانع يمنع ابتدا الحكم وهو ان يصيبه
فيدفعه بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل
والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرضه ويصير صاحب فراش ثم يصير له
كطبع ثان فيامن منه فيصير بمنزلة من ضربه الفالج كان مريضا
فاذا امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح انتهى ثم اعلم ان تقسيم الموانع
خمسة اصولا وفروعا وهو مرجح للقول بجواز تخصيص العلة وعلى القول

بعدمه

بعدمه فلا موانع في البيع الذي فيه خيار العيب بعلة اصلا وانما العلة البيع
الخالي عنه وعلى هذا فقولهم فيه انه علة اسما ومعنى لا حكما مجاز والعلة البيع الحقيقية
العلة اسما ومعنى وحكما وسياتي بيانه **ثم العلل نوعان** شروع في بيان
دفع القياس لانه انما يتم اذا خلا عن الدفع **طردية ومؤثرة** والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه علامة اهل النظر ذكر دفعه ليبين
ما يعترض عليه وفي التلويح وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست
بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية **وعلى كل قسم**
ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول
بموجب العلة وهو التزام السائل **ما يلزمه المعلل** بتعليله مع
بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو ان يسلم ما اتخذه المستدل
حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه كما في
التلويح وهو يلجي المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى
مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقا الخلاف **كقولهم**
اي اصحاب الشافعي **في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى**
الا بتعيين النية كصوم القضا والكفارة وهذه علة طردية لان
وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية ايما كان **فنقول عندنا**
لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه
تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت
ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا **والممانعة**
وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في
الاصل والحكم الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة
الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع
الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها

قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط
القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع كذا في التلويح اما
ان تكون في نفس الوصف وهي نوعان منع ثبوت الوصف في الاصل
كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجا فيعترض
بان الاستنجا ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية
واما في الفرع فكما يقال الكفارة للافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب
بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس
الافطار على وجه تكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع
كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم او في صلاحه
اي الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
لا اسلم انه صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما في كقول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم
الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح للعلية لانه
لم يظهر له تاثير في موضع اخر او في نفس الحكم وهو نوعان احدهما ان
يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع ثانيهما ان يمنع
ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كقوله
صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضا فنقول ان ادعيتم انه
لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته معينا فلا نسلم هذا في
الاصل اعني القضا وان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته
متعينا فلا نسلم هذا في الفرع المتنازع فيه لان الصوم متعين
في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة
على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة

صوم

صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل كذا في التوضيح او في نسبته
الى الوصف اي الحكم كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فنقول لا نسلم ان العلة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم
البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل
انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية والثالث فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة
فساد الادا في الشهادة اذ التي لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز
عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها
بان يغير الكلام نوع تغيير وبعبارة تغيير وقسم بعضهم فساد الوضع
قسمين احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة الثلاثة
وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر
وصف ليشعر بالتغليظ في ورود التخفيف وبالعكس كتعليلهم اي
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة وانما هو عاصم والرابع المناقضة
اي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو يلجي اهل الطرد الى المؤثرة
كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا
في النية ومن الواضح ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما
في اشتراط النية فانه ينتقض بغسل الثوب او البدن عن
النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية ولا بد له من التفصي عن
المناقضة بان يقول المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
المعنى فتشترط النية تحقيقا للتعبد بخلاف تطهير الخبث
فانه حقيقي معقول المعنى فيقول المعترض الحنفي ان اردت ان نفس التطهير وازالته
بالما حكمي فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه خلقه الله للطهارة في اصله

فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لا لخلاف
التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالنية وان اردت ان
الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة للنجاسة حكمية فسلم لكن لا يوجب
اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول
وتمام تقرير هذا المبحث وبيان التوفيق بين كلام فخر الاسلام وصاحب
الهداية مذكور في التلويح وكذا بيانا هذا لا يحتمله ثم اعلم ان المحقق في
التحرير ذكر من شروط القياس اذ لا يتقدم الفرع على حكم الاصل فلا يصح قياس
الوضوء على التيمم لثبوته قبل العلة الا الزاما بمعنى لا فارق **واما**
المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة
يعني ان للسائل الممانعة والمعارضة اما الممانعة فهي اساس المناظرة
لان السائل منكر والمنكر سبيله ان لا يتجاوز حد المنع والانكار على مثال
الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم المطلوب على السائل
والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا يتجاوزه الا عند الضرورة
ثم بعد الممانعة ليس للسائل الا المعارضة اي الخالصة **لانها اي المؤثرة**
لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة لان هذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا ه
التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة واذا
اندفع التناقض اندفع فساد الوضع بالاولى لان فساد الوضع عدم اساس
القياس والمناقضة خلل بمجلس وتفصيله في التحرير وفي قولهم ان المؤثرة
لا تحتمل المناقضة الى اخره بان الايراد انما هو على ما ظنه المجتهد
علة لا كما ظنه لا على العلة الشرعية في نفس الامر وايضا النص على
علية الجنس مثلا لجنس الحكم الى اخره وهو التاثير ليس نصا على علية
العين للعين وعليه الايراد والا فيجب نفي المعارضة ايضا اذ بعد
ظهور

ظهور تاثير الوصف كيف يعارض خصوصا بطريق الغلبة انتهى وفي
التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد
من دفعها انتهى وذكر بعض الجواب ان التاثير لا يثبت الا بنص او
اجماع اذ ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وفي
التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون المناقضة
وجهان احدهما ان الادلة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذا ه
العلل التي تثبت اثرها بها واما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا
العلل الثابتة بها الثاني ان التناقض يبطل نفس الدليل بالنسبة ه
الجهل والسفه الى صاحب الشرع والتعارض بتقرره ويلزم نسبة
الجهل الينا انتهى وسياتي له زيادة توضيح في بحث القلب **لكنه** ه
اي الشان **اذا تصور مناقضة** اي نقض صوري على المؤثرة **يجب** ه
دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود ه
العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع ه
وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض
وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم فيما نحن فيه في
الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال كذا في التلويح
كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان
حدثا كالبول فيورد عليه نقضا ما اذا لم يسل من راس الجرح
فانه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث **فندفعه اولا**
بالوصف وهو انه ليس بخارج فان الخروج هو الانتقال من مكان
باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة

بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج
ثم ندفعه ثانيا **بالمعنى** اى بمنع المعنى **الثابت بالوصف دلالة**
اى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص كذا فى التوضيح **وهو وجوب غسل ذلك**
الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر فى تنجيس ذلك
الموضع **به** اى بوجوب غسل ذلك الموضع **صار الوصف** وهو
خروج النجس حجة فى انتقاض الطهارة **من حيث ان وجوب التطهير**
فى البدن باعتبار ما يكون فيه اى بسببه **لا يتجزى** اذا وجب غسل
بعضه وجب كله لكنه اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج وقيد بما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يقتصر على موضع
الاصابة **وهناك** اى فيما اذا لم يسل **لم يجب غسل ذلك الموضع** لان
ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا على الصحيح فعدم **الحكم** وهو نقض الطهارة
فى غير السايل **لعدم العلة وهى الخروج ويورد عليه صاحب الجرح**
السايل فانه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما
دام الوقت باقيا **فندفعه بالحكم** اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم
فى صورة النقض **ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت**
يعنى لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج
الوقت اذا لبسها بعد السيلان **وبالغرض** معطوف على قوله بالحكم اى
ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع **بان غرضنا**
التسوية بين الدم والبول فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل
وذلك لما **ان البول حدث فاذا لزم** اى دام **صار عفوا لقيام الوقت**
فكذا هذا لى فى صورة الدم **واما المعارضة** وهى القدح
فيها بالحرج فى المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل على خلافه فقال التلويح ثاند
قيل

قيل ينبغى ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول
الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاد شهادته
على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل
المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السايل قد قام عن موقف الانكار الى موقف
الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر
والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون لمنع شى من مقدمات
الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او
بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه
لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شى من الصور واما
ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما
ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة
فتدخل فى اقسام المعارضة واما ان تكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع
لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسايل عما كان فيه
وضلالهما عن ما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما
واضطراب مقالهما كل ساعة والثانى وهو القدح فى المدلول من غير
تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما
باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على
نقيض الحكم المطلوب وفى علة بان يقيم دليلا على نفى شى من مقدمات
دليله والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة
وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما ان
تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شى عليه **فهى معا نوعان معارضة**
فيها مناقضة وقد منا انها المعارضة فى الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة
شى عليه اما كونها معارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة

فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين واورد
ان في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف اجتمعا واجيب
بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للدليل رد ولا
واورد ان في كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم واجيب
بانه عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك حتما لان يكون لابطال دليل
المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل **وهي القلب** وهو ان يكون دليل
المعارض على نقيض الحكم بعينه **وهو نوعان احدهما قلب العلة**
حكما والحكم علة ماخوذ في اللغة من القلب بمعنى جعل اعلا الشي اسفله
كقلب القصعة يقال قلبت الشي جعلته منكوسا لان العلة اعلى من الحكم
لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز
منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية
ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة
التوضيح ثم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان المعلول
الشي لا يكون علة له وما يقال لانه معارضة في الحكم من جهة ان السائل
عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على
انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى كذا في التلويح **كقولهم** اصحاب
الشافعي في الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان **الكفار**
اي اهل الذمة **جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين**
والبكر والثيب يقع على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة لوجود
الرجم **فنقول** بطريق القلب **المسلمون انما يجلد بكرهم مائة**
لانه يرجم ثيبهم فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو جلد المائة
حكما

حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم علة فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة
كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها
علة لنقيض الحكم بعينه قلت انما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وانما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فمثالنا فاه
انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا فائدة بذلك
وهكذا احكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير
مما لا وجه له كذا في التلويح **والمخلص منه** لا يريد بالمخلص الجواب عن
هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده **ان تخرج الكلام مخرج**
الاستدلال وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر
بل بطريق الاستدلال لان ثبوت احدهما على ثبوت الاخر **فانه يمكن**
ان يكون الشي دليلا على شي وذلك الشي يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان فلا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة ثم اعلم
ان هذا المخلص لا يتاتى في المثال المذكور لانه انما يكون عند تساوي
الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر
ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال
بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان
اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مستبذل والنفس
مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد
المساواة في المعنى الذي يبنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف
في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال بلا نماء كلد
الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون
بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا

والثاني من نوعي القلب قلب الوصف شاهدا على الخصم اي حجة عليه
بعد ان يكون شاهدا له وبعد ان كان شاهدا عليك صار شاهدا
لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك ماخوذ من قلب الشيء ظهرا
لبطن واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو الاول لكونه قلبا
من غير تغيير وزيادة في تعليل المعلل بخلاف هذا فانه بزيادة عليه
مفسدة له تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو معارضة
فيها مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل
بتعليله من الحكم بدليل اخر واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال التعليل
الاول كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
مقدمة اولى وهي ظاهرة فلا يتادى الا بتعيين النية هي مقدمة كبرى
كصوم القضا دليل الثانية والنتيجة فهذا لا يتادى الا بتعيين النية
ولم يبين المعلل انه معين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا من سائر
الصيامات فيه نحن اذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبينا
محل النزاع فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضا بعد الشروع فانه حينئذ يستغني عنها
التعيين كان قلبها بذلك الوصف مع زيادة تفسير فيبطل الوصف الاول
لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم
ما كان بعد الشروع ولذا قال لكنه اي صوم القضا انما يتعين بالشروع
وهذا تعين قبله لكن بهذا القدر لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا
وقد تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف
اي فاسد كقولهم اي اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب
اتمام ما شرع فيه ولا قضاه لو قطعه هذه عبادة لا يمضى في فاسدها
فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك لما كان النفل كالوضوء
في عدم المضي

في عدم المضي وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء
فانه لما لم يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا
يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر لكن اللازم باطل في الشرطية الاولى لان
عمل النذر في النفل ليس كالشروع اتفاقا فانه يجب بالنذر اتفاقا ولم
يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه اثبت
المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل ضادا الاصل وهو الوضوء
شاهدا عليه لا له فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقبله
بعض محققي القلب لانه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا
عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل واستدل
فخر الاسلام على ضعفه بانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولذلك
لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل الا
بطريق الابتداء ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء
مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك
مبطل للقياس انتهى وفي التحرير والمختار عدم قبوله لان كون الوصف
يوجب تشبيها في شيء لا يستلزم عموم الشبه لبطلان الاستواء مطلقا انتهى
وسمي هذا النوع من القلب عكسا لان حاصله عكس خصوص حكم الاصل
وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع وهذا هو المنسوب الى الحنفية
او لباب القياس مسمى بقياس العكس وانما هو اسم لاعتراض كما في التحرير
وقد فرق في التلويح بين القلب والعكس بان دليل المعارض ان كان على
نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس وهو ماخوذ
من عكس الشيء اي رده الى ورائه على طريقه الاول كما يقال رد اوله الى
اخره واخره الى اوله انتهى وفي التقرير واختلفت عبارة اهل الاصول في تعريفه
فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس من

باب المعارضة لانها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه كالابطال والعكس للتصحيح الحق العكس
بباب المعارضة او القلب ومثاله فخر الاسلام بقولنا ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء قال هذا وما اشبهه مما يصلح للترجيح
العلل انتهى والحاصل ان العكس على نوعين نوع يصلح للترجيح كما قدمنا ونوع
فاسد وهو مراد المصنف هنا وذكر في اضافة الانوار ان قول فخر الاسلام
عكسه الوضوء ليس بعكس حقيقة لان حقيقة العكس ان يقال ما يلتزم بالشروع
يلتزم بالنذر كما يقال الانسان حيوان ناطق والحيوان الناطق انسان
الا ان هذا النوع من لوازم العكس الحقيقي فيكون اقرب الى الحقيقة بالنسبة
الى النوع الاول فيكون هذا النوع مخالفا للاول المذكور في الكتاب من حيث ان
الاول عكس حكم العلة بدون قلبها وهذا عكس حكم العلة بقلبها فلا بد هذا
ضد الطرد فلا يكون قادحا في العلة بل يصلح مرجحا انتهى **تنبيه** قال فخر الاسلام
واصل العكس رد الشيء على سننه الاول مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره
حتى انعكس فابصر نفسه كان يرى وجهها في المرآة انتهى فاعترض عليه بان
هذا قول نفاة المتكلمين من المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية
ان الانعكاس لا يستقيم بل نرى بما نرى بارادة الله تعالى بانه تحدث صور الاشيا
فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما تحدث الروح في
البدن عند استعداده ووصل حينئذ للقبول بدون احداث صور الاشيا
فيهما وان لم يكن ناظر ويعلم ان الاعمى اذا قابلها بوجهه تحدث صورته
ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عنه بانه ذكره تقريبا للفهم
في التقرير **وللثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة** عن معنى المناقضة
دليل اخر على خلاف المستدل فان كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما
ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما وان كانت في المقدمة
فهي

فهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات
علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه
كذا في التلويح **وهي نوعان احدهما** المعارضة **في حكم الفرع** فذمه لان
اقسامه الخمسة اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان
وثلاثة فيها شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة وانما اوردها
هنا لبيان جميع اقسامها كذا في التقرير فقوله **وهو صحيح** تساهل **سوا
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة** اي بما يخالف حكم المعلل بان يذكر
علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيغير بايراد العلة
الاخرى محض المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما او يسد
طريق العمل الا بترجيح احدهما فيجب العمل بالراجحة وهذا الوجه صحيح وجوهها
مثاله قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء وكل ركن في
الوضوء يسن تثليثه قياسا على ساير الاركان لان علة الركنية فيقال
لهم مسح الراس في الوضوء وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على ساير
ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة قال في التحرير والاحسن ان يجعل اصله التيمم
فيندفع المتوهم من مانع فساد الخف معنى انه انما منع مانع صحة
القياس على مسح الخف وان التكرار يفسده بخلافه في الراس فاذا جعل الاصل
التيمم سلم من هذا **او معارضته بزيادة هي تفسير** للحكم الاول وتقرير
له كقوله في المسئلة ان المسح ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه
بعد اكماله قياسا على الغسل وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب فوجب
المصير الى الترجيح فيهما لا في الاول لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة
بخلاف الاولى ورد انه ينبغي ان تكون اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب
والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة
الخصم وقال صاحب الكشف ايراد هذا النوع في باب المعارضة الخالصة

مشكل بانه ذكره في المعارضة التي فيها المناقضة واجيب عن الاول بانه
بذلك الاعتبار اقوى واقدم وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة واما هنا
فلم يذكره الا على جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى
بل دونها وعن الثاني بان هذه معارضة فيها معنى التعليل فالمناسب الحاق
ان يذكره على سبيل المعارضة ولو ان شائع وجد التعليل وفيه نظر لان الاشكال
لم يندفع به فان بايراده مع وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة
والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال التعليل مشتمل على اعتبارين وقطع
النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار كذا في التقرير
او تغيير بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفي لما اثبته المعلل او اثبات
لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال الموضع النزاع كقولنا في اثبات ولاية
تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا
يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة
خالصة بل لتعليل فان المعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى
ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل
من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي
ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
كذا في التلويح وفي التحرير يقول المعترض الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها كالمال
واما صغيرة فلا يولى عليها فليس منه انتهى وفي التقرير ان القسم الثالث
فيه شبه الصحة **او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه**
الاول بيان للرابع وحاصله انه القسم الثاني من قسمي العكس المشار اليه سابقا
بقوله وقد تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف فيه صحة من وجه وعلى ذلك
قلنا

قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب
ان يستوي ابتداؤه وقراره كالمسلم كذا ذكره فخر الاسلام ففي هذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتدا والقرار وانما اثبت
التسوية بين البيع والشرا فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان
فيها شبهة الصحة لانه حين ثبت استوا البقاء والابتدا ظهر المفارقة بين
البيع والشرا فيصح البيع دون الشرا لانه يوجب الملك ابتداء ومنافي البقا
لا يصح فكذا الابتدا فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن لا اتصال لما لم يثبت
الا باثبات التسوية بين الابتدا والبقا وليس للسائل اثبات التسوية من جهة
جهة الفساد فيه فلا تصلح للدفع وفي ايراد هذا النوع الثاني فان جهة صحتها
تستلزم ابطال تعليل المعلل فعلى تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة
وتقدم جوابه **او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول** بيان للخامس والفرق بينه
وبين الثالث ان في الثالث ضرب تغيير بخلاف الخامس ومثاله قول ابي حنيفة
في التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت اخر وولدت فجا الاول انه احق بالولد
لانه صاحب فراش صحيح فان عورض بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب
به نسب الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه معارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما لان
المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثاني فينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول لان النسب اذا ثبت لزيد لا يصح اثباته من غيره لعدم
ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب وقد وجد
ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت
من هذا الوجه فاحتاج الامام الى الترجيح وهو كون الاول صاحب فراش
صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة
الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشي اولى

بالاعتبار من تتمته ونعقد في التلويح بانه ربما يفعل في الحضور حقيقة
النسب لان الولد من مائه انتهى ولذا قال في الفتاوى الظهيرية لان
ابو حنيفة يقول ولا الولد للاول ثم رجع وقال الولد للثاني حكى رجوعه
عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى والثاني من المعارضة الحاصلة
المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه
علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وهي ثلاثة انواع وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى بيان
للقسم الاول وهو ان ياتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق
من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما تقول الحديد بالحديد موزون
قوبل بالجنس فلا يجوز تفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان
العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وهي معارضة مقبولة
عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علة وصف المعلل فاذا
بين علة وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا في التلويح او متعد الى
مجمع عليه بيان للقسم الثاني وهو ان ياتي المعترض بعلة متعدية
الى فرع مجمع عليه كما تقول في الحنطة ان علة الربو فيها الكيل والجنس
فيعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات
والادخار وقد تعدى الى الفرع فهذا معنى يتعدى الى مجمع عليه وهو الارز
والدخن وانما كانت باطلة لانه لم يصنع سوى انه ادعى عدم العلة
وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح
ولانه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى ونقيضهم في التلويح بان وصف المعلل
حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان في غرض المعترض اعني القدح في
علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما ثبت علية الوصف وظهر تاثيره
لانا

لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف
اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا لا انتهى او
مختلف فيه بيان للقسم الثالث وهو ان يتعدى الى شيء اخر الذي
ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل
بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم
فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان
الربو فيها مختلف فيه ولا تقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء
لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر
نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين ولذا وقع الاتفاق على فساد
احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر
الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر
لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد
اذ الكلام فيما تثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية
الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة
احدهما لا اولوية بدون الترجيح كذا في التلويح وكل كلام صحيح في نفسه
يذكر اي يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة اي على وجه الفرق ولا
يقبل منهم لانا نشترط صحة القياس من تعليل الاصل ببعض اوصافه لما ذكرنا
ان التعليل بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل ببعض اوصافه
شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف اخر لم يذكره
المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل وحينئذ يكون السائل ساعيا
في ضد ما يرومه فان سعيه لابطال التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر
وصف اخر لم يذكره المعلل لا للتصحيح نعم ان الوجه في ذلك ما ذكره بقوله
فيذكر على سبيل الممانعة ليبين المعلل تاثير علته والممانعة تمنع

مقدمة الدليل اما منع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا
عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجود
في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا
يكون الاصل معدولا به عن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير
وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرته
من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم
فلا نسلم وجودها في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرايط التعليل او
تحقق اوصاف العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة
لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها
يرجع المعلل في التقصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث
فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة
على وجه الانكار وطلب الدليل على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه
تصح الممانعة بعد ظهورها بجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير
الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون
علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه
لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام ره دفع العلل
المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا او بالنقض وفساد الوضع فاسدا
نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك كذا في التلويح ومثاله قولهم في اعتاق الراهن
انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع
فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق وهذه مفارقة
والوجه الممانعة وهو ان نقول ان القياس لتعدية حكم النص دون
تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل توقف
ما يحتمل

ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ واذا
قامت المعارضة شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها
يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
وقد اختلف في الواجب عند التعارض فقيل التوقف والتخيير لا الترجيح
وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح لاجماع الصحابة
والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها
ما يتقوى به والترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون يتفاوت
في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى من بعض ولذا قلنا
اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ ان
عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف واورد عليه المفسر
والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم واجيب بان
المراد من النصين القاطعين المتساويين في الدلالة على القطع كالمحكمين
او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك لا محالة كذا في التقرير وقد تبع
المولف فخر الاسلام في تاخير بحث الترجيح عن بحث التعارض ولو اخر التعارض
الى هنا واعقبه بالكلام على الترجيح كما فعل صدر الشريعة لكان انسب وهو
عبارة عن فضل احد المثلين المتعارضين على الاخر قيل في هذه العبارة
توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان فكان الشيخ
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره الترجيح عبارة عن
اثبات فضل احد المثلين على الاخر او بيانه ولهذا قال القاضي هو اظهار
زيادة لاحد المثلين وصفا كذا في التقرير ويمكن ان يكون الضمير عائدا الى
الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل اطلاق اسم المؤثر على الاثر والمراد بالفضل
القوة قال في التلويح الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زايدا

ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه **وصفا** بيان للشرط وهو ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قول للوزان رجحت الوزن اذا ازددت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تتقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن بمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع كذا في التلويح **حتى لا يترجح القياس** على قياس اخر يعارضه **بقياس اخر** ينضم اليه معنى قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة الكلو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل كذا في التلويح **وكذا الحديث** لا يترجح على حديث اخر يعارضه بحديث اخر **والكتاب** اي لا يترجح نص الكتاب بنص اخر **وانما يترجح الدليل بقوة** **فيه**

فيه حتى صار الحديث المشهور اولى من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم وقيد انا ذا الحصر بما لما ان النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث ذكره شمس الائمة وعن البعض انه يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف والحاصل انه لا ترجيح بكثرة الادلة عندنا لانه بقوة الاثر وهو بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وفي نقضهم في التلويح بان يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن واستدل في التوضيح بالاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف ثم قال واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحابة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة فقولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة

فان كل الكثير لا يغلب القليل منها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فهذه
تكثر ذا الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة الوصف فهي راجعة الى القوة
تعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود
الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف
الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد
من الاجزاء فيكون من قبيل الاول ولهذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع انتهى
وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة اشارة الى ان كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به
ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع
على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى انه يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة
اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان
الدية عليهما نصفان وهو معنى قوله حتى تكون الدية نصفين وانما
لا تعتبر الكثرة لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات
كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وتعريفه
وجوب الدية عليهما انما هو الخطا اما في العمد فالقصاص عليهما وهو مقيد
بما اذا لم تكن جراحة احدهما اقوى تاثيرا اذ لو كانتا قويتين كما اذا جرحه
احدهما وحز رقبته الاخر فالقاتل هو الحاز كذا في التقرير وكذا اذا كان
الشفيعان في الشقص اي الجزء الشايع المبيع بسهمين متفاوتين
سواء وصورتها دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم
يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة
ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة
في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة
وهي

وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم
على العلة المتحققة في كل جانب وعنده اثلاثا وبيان الدليلين للمذهبين
في التلويح وانما وضعها في الشقص اذ كان الجوار كذلك لبيان ان فيها خلاف الشافعي
وما يقع به الترجيح اي ترجيح القياس لا كل دليل اربعة الحصر فيها مبني
على انه جرت عادة بذكرها والا فقد ذكر في التلويح واما القياس فيقع فيه
الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب
من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع بحسب
العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف
عليته بالايماء وفي الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع
على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار بيان
الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار بيان العلة فيرجح تاثير جنس
العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما
يتركب من راجحين يتقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح
كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب
من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل
كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون
في جانب العلة انتهى بقوة الاثر اي التاثير بان يكون احد القياسين
اقوى تاثيرا من الاخر مثاله قول الشافعي ان طول الحرة يمنع الحر من نكاح
الامة لانه يرق ماءه عن غنية وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر
فنكاح الامة مع طول الحرة حرام وقلنا لا يمنع لانه نكاح يملكه العبد باذن
مولاه فيملكه الحر وهو اقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل اقوى من الرق فيه

تسويغا كالطلاق والعدة وغيرهما **كالاستحسان في معارضة القياس** فان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفا لان القياس انما صار حجة بالتاثير فما لم يتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدلوا الا فلا كذا في التلويح وفيه نظر لان العدالة اجتناب الكباير وعدم الاصرار على الصغاير واذا لم يرتكب صغيرة اصلا كان اشده فاختلفت شدة وضعفا **وبقوة ثباته** اي الوصف على الحكم **المشهود به** والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا تؤكد كما في اركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به وهو الاستيعاب **كقولنا في صوم رمضان انه متعين** بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه **اولى من قولهم** اي الشافعية **صوم فرض فيجب تعيينه** كالقضا **لان هذا** اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين **مخصوص في الصوم** دون ساير المواضع **بخلاف** التعليل **بالتعيين** الى التعيين **فقد تعدى** اي ثبت فيها **الى الودايع** فانه اذا ادى الوديعة الى مالكها خرج عن العهدة باي جهة ردها ولا يشترط تعيين الرد للوديعة **والغصوب** فان المغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين انه رده **ورد المبيع في البيع الفاسد** الى البايع وكذا الايمان بعد الهجرة لا يشترط نية التعيين فيه بان يعين انه يودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي جهة ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وكذا الايمان بعد الهجرة كذا في

التقرير

التقرير **وبكثرة اصوله** بيان للثالث وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور والتحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الايمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتهيأ لك امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه كذا في التلويح والتقرير وفي التحرير ما ذهب اليه الجمهور هو المختار لان مرجعه اشتمال الدليل على الوصف كالخبر اذا اشتهر فازداد ظن اعتبار الشارع حكمه بخلاف ما اذا لم يبلغها انتهى **وبالعدم عند العدم** اي عدم الحكم في كل صور عدم الوصف بيان للقسم الرابع **وهو العكس** يعني الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف وقد بينوا المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفا اللازم مستلزم لانتفا الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفا اللازم وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا كذا في التلويح واختلف في الترجيح به فقيل لا لان العدم لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وكان تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ضعيف لا يستلزمه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء ونظيره تظهر بعد تحقق المعارضة فاذا عارضه ترجيح اخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا في المسح انه مسح فلا يسن تكراره

راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ما ليس بمسح
كغسل الاعضا الثلاثة يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة
والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين كذا في التقرير واذا تعارض
ضربا الترجيح بيان لان التعارض كما يقع بين الاقيسة يحتاج الى
الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح
من وجه كان الرجحان بالذات اي بمعنى راجع اليها احق منه اي اولى
بما هو في الحال اي بوصف قايم في الذات على مضادة الاول لمخالفته
وانما قيدنا به لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح لان الحال
قايمة بالذات اي فانها تحدث بالغير وهو الذات وما هو قايم بغيره له حكم العدم
في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحالة موجودة من وجه دون
وجه والذات موجودة من كل وجه تابعة له في الوجود بيان للوجه الثاني
وحاصله ان الذات اسبق وجودا من الحال الذي يقع به الترجيح او لانه لا يتغير بما يحدث
بعده كالجنين ما مضى حكمه وقد ذكروا للترجيح بالوصف الذاتي امثلة منها ما
اجمع عليه وهو ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات
القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة
القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثله كثير في باب
الميراث ومنها ما قال به اصحابنا وهو انقطاع حق المالك عن العين
الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث
يزداد بها قيمة المغصوب وهو ما افاده بقوله ينقطع حق المالك
بالطبخ والشي لان الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه ومضافة
الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة اي موجودة وليس
المراد بالقيام ما يكون في الاعيان اذ المراد في الصنعة اثرها ولا بد له
من القيام بمحل كذا في التقرير الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه قايت
من وجه

من وجه والعين هالكة من وجه حيث انعدم مقصوده وبعض معانيه
اعني المنافع الكاينة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو
الوجه الذي صار به هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب مؤخر في وجوب الثوب
بهذه الصنعة مثلا وقال الشافعي صاحب الاصل وهو المالك احق
من الغاصب لان الصنعة قايمة بالمصنوع تابعة له ولا خفا في ترجيح
الاصل على التابع وجوابه ان قيام الصنعة بالعين وبقاؤه به حال بعد الوجود
فاذا تعارض الوجود والبقا كان الوجود احق بالترجيح به من البقا
لان الوجود راجع الى الذات والبقا الى الحالة ولا الترجيح بغلبة الاشباه
بيان للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة اي لا الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الاخر شبهان او
اشباه وهو فاسد عندنا وقال عامة الشافعية يصح لان الظن يزداد
عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلة لا
توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة
من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت
من اصل واحد وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف
واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم واما ههنا
فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله
قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو
المحرمية ويشبه ابن العم باكثر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من
الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين
فكان اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس
بقياس اخر وبالعموم اي لا الترجيح بعموم الوصف مثل ترجيح الشافعية
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم

ان الطعم اخص لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وقلنا هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سوا عندنا وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام اخص منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد يكثر فروعه والثاني باعتبار اصل واحد تقويه اصول كثيرة كذا في التقرير **وقلة الاوصاف فاسد** مثل ترجيح الشافعية الطعم على الكيل والجنس بالوجه اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير قالوا العلة التي هي ذات وصف اخص لكونها اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التاثير على شي اخر وبعض الشافعية رجح بكثرة الاوصاف لكونها اكثر شبها بالاصل وهما فاسدان لان العلة فرع النص وما فيه انجاز وما فيه اطناب سوا والترجيح انما هو بالمعاني لا بالصور كثرة وقلة **ولما ثبت دفع العلل بما ذكرنا** اي اذا دفع السايل علل المعلل بما ذكرنا من الوجوه **كانت غايته** اي ثمرته دفعه **اي يلجى الى الانتقال** وهو ما يوجب الحاد المعلل بتعليله **وهو اربعة** اوجه لان الانتقال من شي الى شي يقتضي منتقلا منه واليه وتغير فيما بين فيه الا الحكم والعلة في الانتقال اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما لاثبات العلة الاولى او الحكم الاول والاول هو القسم الاول والثاني هو الرابع وان كان الثاني فاما بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والوجوه كلها صحيحة الا الرابع **فاما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى** وهو يتحقق في الممانعة لان السايل لما منع وصف المعلل عن كونه علة ثم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان

الانقطاع

ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة يكون للاولى شبه بالاسباب كذا في اطناب الانوار ثم اعلم ان المصنف جعل هذه قسما رابعا مستقلا تبعا لفخر الاسلام والظاهر انه داخل فيما قبله اعني العلة اسما ومعنى لا حكما وهي قسمان قسم يشبه السبب كالاجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الموقوف قال في التوضيح وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة الى اخره والتحقيق ما في التحرير والتلويح من ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرا القريب انتهى **كشرا القريب** قال في التوضيح والظاهر ان شرا القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك واظن ان شرا القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب انتهى وفي التحرير ومما يشبه السبب شرا القريب فانما هو علة للملك العلة للعتق فهو علة العلة غير ان الوجه فيه انه علة اسما ومعنى وحكما للاتصال وتوالتاثير وعدم التاخر انتهى **ومرض الموت** علة للحجر عن التبرع لحق الوارث ما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم يثبت به اذا اتصل به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان متعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للمحجور فلا يحتاج الى تمليك لو برا واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم **والتزكية عند ابي حنيفة** بمعنى علة العلة عنده فان الشهادة لا توجب الرجم دونها فلو رجع المزكون ضمنوا الدية عنده غير انه اذا كان صفة للشهادة اضيف الحكم اليها وعندهما لا ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال **وكذا كل ما هو علة العلة** فانه علة تشبه الاسباب

لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاول
بواسطة الثانية فكما كانت الاولى بمنزلة علة موجبة بوصف قايم بها
فكما ان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف كذلك يضاف الى الاولى دون
الواسطة لكن من حيث ان الثانية بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة بالسبب
وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة اورده
في الموضعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير **ووصف له شبهة
العلل** بيان للخامس وهو علة معنى فقط لوجود التاثير لجزء العلة
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد بقوله
كاحد وصفي العلة الجزء الذي ليس باخير او احد الجزئين الغير المترتبين
كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد
الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر
وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب
المحض غير مؤثر وهذا الخلاف بما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما
ذكر ههنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس
شبهة العلية فيثبت به ربوا النسية لانه شبهة الفضل الخالي التقويم
المرتبة فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير كذا في التلويح ورجح في التحرير
قول فخر الاسلام لغرض عقلية دخله في التاثير انتهى **وعلة معنى وحكما لا
اسما كاخر وصفي العلة** بيان للسادس معنى اذا كانت علة ذات
وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى
وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون
واسطة بل انما يضاف الى المجموع وكون الاخير علة حكما انما هو راي المحققين
بناء على

بناء على ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم كالمن الاخير في اثقال
السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير
موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون
له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي
وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القريب شرا
القريب كذا في التلويح وقد يقال ان الملك لم يوضع شرعا للعتق الا في
القريب فلذا اختار المحققون ان شرا القريب من الحقيقية وقد
سهى صدر الشريعة ههنا فانه قدم ان شرا القريب من الحقيقية وجعله ههنا
من النوع السادس فائدة الكل القرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت
العتق به حتى تصح نية الكفارة عند الشرا ويضمن اذا كان شريكا عندهما
خلافا للامام **وعلة اسما وحكما لا معنى** بيان للسابع **كالسفر والنوم
للترخص والحدث** اشار به الى كل علة اقيم مقامه حقيقة المؤثر فان
المؤثر في الترخص انما هو المشقة واقيم السفر مقامه والمؤثر للحدث خروج
النجس واقيم النوم مقامه فكان علة بسببه الاسترخا فاقيم مقامه فكان
علة اسما لاضافة الحدث اليه كذا في التحرير ثم اعلم ان المصنف لم يصرح
بالعلة معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط والتقسيم العقلي يقتضيهما لكن قد مر
ان الوصف معنى فقط ولا بالعلة حكما فقط الذي له شبهة العلل هو العلة
معنى فقط بقي العلة حكما فقط وهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير
اضافة ولا تاثير وقد مثله في التوضيح والتلويح والتحرير تمثيلا باخر الشرط
في تعليق الايجاب بشرطين الحكم عنده كدخول الدار في قوله اذا دخلت الدار فانت
طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير الثاني الجزء الاخير السبب المركب
الداعي الى الحكم اذا كان مركبا بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة

تبديل العلة صح

لاسيما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه
وكذا ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة **وليس من صفة**
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم نفي لقول بعض الفقهاء ان حكم العلة يثبت
بعدها بلا فصل فرقا بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لان العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم
العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين تخلف الاستطاعة
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلا علة لو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ
البيع والاجارة **بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل**
اي اقترانهما بالزمان وهذا مذهب الجمهور اذ لو كان جاز التخلف لما
صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع
من وضع العلل للاحكام وفرق بعضهم بين الشرعية والعقلية فجوز في
الشرعية تاخر الحكم عنها وفي التلويح لا نزاع في تقدم العلة على المعلول
في ح بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلل الشرعية
واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه
فانها كلمات لا يتصور حدوث منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد
على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤها ضروري ثبت دفعا
للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى وذكر هذه المسئلة
في اخر فتاوى الحصيري وقال الصحيح عند اكثر اصحابنا ان الملك في البيع
يقع معه لا بعده وكذا سائر العقود من النكاح والخلع وغيرهما وعنه
قال محمد في الجامع الكبير في الباب الاول من النكاح زوج رجل امته من
حر

حر ثم ان مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق بائنا لان
لفظة الخلع اوجبت البينونة وجب المال او لا والجارية لمولاها دون
الزوج لانها لو جعلت للزوج لبطل من حيث يصح لان الطلاق ينزل
بعقد الخلع والزوج يملك الامة بعقد الخلع لان الخلع عقد مبادلة فوجب
ان يوجد الملك في الطرفين معا فيقع الملك في الامة مع وقوع الطلاق
فلو ترك الطلاق ينزل على امة الزوج فلا ينزل لان من طلق امته نفسه
لم يصح الى اخره **وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول**
السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم به
والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا
في الوجود كالاخبار عن المحبة فلو قال لها ان كنت تحبيني فانت طالق
تعلق باخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان تعليق
الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر
على المجلس **وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء** لان
علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك
الوطي بملك اليمين سبب موجب لهذا الاستحداث يصح من
غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو
اتخذ الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس
الملك سببا موجبا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار
ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة واذا اقيم
استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب
في المشتراة من المراة والصغيرة والا بسة لاستحداث الملك وان
تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء
البائع لا يجب الاستبراء لظهور فراغ الرحم والجواب ان هذه حكمة الاستبرا

والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الاستحداث علة بل اما سبب او دليل اقيم مقام غيره والحق انه
ثابت بالنص في سببا با او طاس على خلاف القياس كذا في التقرير
او للاحتياط وهو العمل باقوى الدليلين كما في تحريم الدواعي في الجماع
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع
ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة
وكذلك في الظهار وكذا في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف
والمحرم وحرم دواعيه فحاصله ان الوطي اذا حرم بنعته الدواعي
كما في الاعتكاف والاحرام والاستبراء والظهار وخرج عن هذا الاصل
الحيض والصوم حرم ان الوطي لا الدواعي للحرج وتمامه في الفقه
او لدفع الحرج كما في السفر اقيم مقام المشقة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق لان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها
وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة
تيسيرا وفي بقاء الالف دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا
الطهر نفسه كذا في التلويح والثالث من ما يتعلق به الاحكام
الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشرط للصكوك لانها علامات دالة
على الصحة والتوثق لازمة ومنه الشرطي بالسكون والحركة لانه
نصب نفسه على زي وهيئة لا تفارقه في اغلب احواله فكان لازما
واصطلاحا ما يتعلق الوجود اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد
عند وجوده دون الوجوب اي الثبوت ثم من حيث انه لا يتعلق
به

به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي
شرطا ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى بالركن لان المقسم الخارج
المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى وهو اي ما يطلق عليه
اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة تبعا لفخر الاسلام واسقط
منه في التوضيح الخامس وهو الشرط الذي في معنى العلامة لما انه العلامة
نفسها ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو
الرابع كما والشرطين وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم
فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو
الثالث والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني
وان عارضه فهو الاول كذا في التلويح شرط محض وهو ما يتوقف
وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها
صورة كذا في اضافة الانوار وليس بشامل لجميع اقسامه فالاولى
تقسيمه بدون تعريفه كما في التحرير فقال واما الشرط فحقيقي يتوقف
عليه الشيء في الواقع وجعلي للشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح
والطهارة او للمكلف تعليق تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت
او معناه كما سيأتي وشرط هو في حكم العلل وهو شرط لا تعارضه
علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط
وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين ضمن الثاني فقط كما اذا
اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار اذا رجعوا فالضمان
على شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
واورد عليه لو شهد قوم بانه تزوجها بالف واخرون بانه دخل
بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط
والتزوج علة واجيب بانه مبني على ان شهود الدخول ابرا شهود

النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج هو مرض عوض من المهر
وهو اشتغال منافع البضع بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم ان القول بتضمين شهود
الشرط اذا رجعوا فقط هو قول فخر الاسلام خلافا لشمس الايمة وابي
اليسر وهو المنصوص في الجامع الصغير وتمسك فخر الاسلام لمسئلة
القيد المروية وهو ما اذا قال ان كان قيد عبده عشرة فهو حر
وان حله فهو حر فشهدا بعشرة فقضي بعتقه فوزن ثمانية ضمنا
عنده لنفاذه باطنا لابتنائه على موجب شرعي بخلاف ما اذا ظهروا
عبيدا او كفارا لامكان الوقوف عليه وفيما نحن فيه سقط معرفة
وزن القيد لان معرفته بحله وبه يعتق واذا نفذ باطنا عتق قبل
الحل فامتنع اضافته اليه والعلة وهي اليمين الجزاء وفيه غير صالح
لاضافة الضمان اليه لانه تصرف المالك فلا تعد فتعين الاضافة الى
الشرط وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعديا فيضمنون
وعندهما لا اذ لا ينفذ باطنا فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل
وسياتي ايضا في بحث العلامة كحفر البير لان الشرط هو الحفر
لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالته
المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها لان الثقل امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للاضافة فيضاف
الى الشرط لان صاحبه متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا
اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحايط المايل بعد الاشهاد دفن
قسم الاسباب واذا فالاولى سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول
للحافر كذا في التوضيح وشق الزق شرط لسيلان المايع لان الزق كان مانعا
وكذلك قطع حبل القنديل وسيلانه للمايع وثقل القنديل طبيعيا فلا يصلحان
للاضافة فيضاف الضمان الى الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة وشرط
له

له حكم الاسباب وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب
ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض كالدخول اذا التعليق وهو فعل
المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط
فعل مختار بل طبيعي كشق زق الغير وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا
الى الشرط كفتح الباب على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب
القفص فليس مبنيا على ان طيران الطاير منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطاير
هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع كما اذا حل قيد عبد
حتى ابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص
او اصطبل خلافا لمحمد لان فعل الطاير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح
وجب الضمان كما في سيلان ما الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان ولهما
انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب لما عدل عن سنن الارسال
قبل حل القيد لانه لو امر عبد غيره بالاباق فابق فانه يضمن لانه استعمال
له وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وشرط اسما لا
حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث
التوقف عليه سمي شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون
شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الاول بحسب الوجود شرط توقف
الحكم عليه في الجملة ولم يتحقق عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه
طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما فابانها
ثم تزوجها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان الملك انما هو شرط

بغير

عند الشرط الثاني لانه حادث والجزاء المفتقر الى الملك وشرط هو العلامة
الخالصة كالاحصان في الزنا وسياتي في بحث العلامة وانما يعرف
الشرط بصيغته اي بدخول حرف من حروف الشرط وهو المراد
بقوله بحروف الشرط او دلالته يعني بالمعنى وهو ان يكون
الاول سببا للثاني كقوله المراة التي اتزوج بها طالق ثلاثا
فانه مبتدا متضمن معنى الشرط والاول يستلزم الثاني السببية دون
العكس لوقوع الوصف وهو وصفها لتزوج في النكرة وقد مر
وجهه في الفاظ العموم ولو وقوع الوصف في المعين كما في قوله هذه المراة
التي اتزوجها طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغوا في الاجنبية وبعض الشرط يجمع
الوجهين اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه المراة او امراة
طلقت اذا تزوج بها وكانه يذكر وجه الفرق بين الدلالة والصريح
ولا فرق بين وصف ووصف ولذا قال في الكشف لو قال هذه
المراة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت او لا انتهى
الرابع من الاقسام الاربعة العلامة وهو لغة الامارة كالمنارة
للمسجد واصطلاحا ما يعرف الوجود اي يدل على وجود الحكم من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود فخرج السبب والشرط والعلة
وحاصل ما في التحرير انها خارج متعلق بالحكم ليس بموثر فيه ولا
مفض اليه ولا توقف عليه لوجوده وانما هو دال عليه كالاحصان وهو عبارة
عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط
الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به
وكل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان وذكر في المبسوط كونه
ان شرطه على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة
هي

هي مثله واما العقل والبلوغ فانما شرطا لاهلية العقوبة والحرية
شرط لتكميلها لا للاحصان ثم اعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام وابا
زيد وشمس الائمة في جعله علامة لا شرطا لوجهين الاول انهم
صرحوا بان شهود الشرط اذا رجعوا ضمنوا وشهود الاحصان
اذا رجعوا لا يضمنون فلو كان الاحصان شرطا لضمنوا الثاني
ان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الا ان يوجد الشرط وهذا لا
يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان
يثبت بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان
يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان
فلا فثبت انه علامة وليس بشرط وقال المتقدمون من اصحابنا وعامة
المتاخرين انه شرط ونصره المحقق في التحرير بتوقفه عليه بلا
عقلية تاثير ولا افضا واجاب عن الوجهين اما عن الاول فعدم
الضمان برجوع شهود الشرط هو المختار فقولهم بعدم الضمان على شهود
الاحصان اذا رجعوا لا يدل على عدم شرطيته وانما يتكلف الاحصان علامة
القائل بتضمين شهود الشرط واما عن الثاني فتقدمه على العلة وهي
الزنا غير قادح في شرطيته اذ تاخره عنها غير لازم كشرط الصلاة
والنكاح الا في الشرط التعليقي بحرف الشرط لا في غيره فقد يتقدم ويكون
المتاخر العلم به كما لتعليق بكونه قيد القيام عشرة والظاهر ان
التعليق في مثله انه لم يكن على الظهور منتف لان حقيقته على معدوم
على خطر الوجود فعلا كان من تنجيز لكونه علامة مجاز ومن العلامة
الاوقات للصلوات وتتقدم العلامة وتتاخر كالاذان ومنه الولادة
المستوفاة المتوفى عنها علامة لعلوق السابق ولو بلا حبل ظاهر ولا
اعتراف عندهما فقبلت شهادة القابلة عليها وهي مقبولة فيما لا يطلع عليه

الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده ليست علامة
الا مع احدهما فلا تقبل الا معه لان الولادة والحالة هذه كالعلة
لثبوت النسب فيلزم النصاب وشاملا اذا علق طلاقها عليها فشهدت
عندها وعنده يلزم النصاب لانها على الطلاق معنى كما علق بثيابة امة
بعت بكرا الا تقبل اتفاقا للردوان قبلت في الثيابة والبكارة انتهى
واثبات الاحصان بشهادة رجل وامرأتين اما لانه علامة او شرط
ليس في معنى العلة فليس اثباته اثبات العقوبة

فصل في بيان الاهلية

شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية التكليف متوقفة
على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون بناء على ان شرط التكليف فهمه
بناء على قول المانعين تكليف المحال والعقل عند الاكثر قوة بها ادراك
الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصوليين
وهو اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية ان العقل نور يبتدا به
من منتهى درك الحواس وقد ذكرناه في بحث شرائط الراوي من اقسام السنة
وتقسيم العقل سفة العقل الى اقسام كما هو مقرر في التلويح وغيره من
فضلاته لا يليق بالشرح البناء عليهما كما ينبغي التحرير **والله خلق متفاوتا**
يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا
فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد
الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة الفائضة عليه اكمل والى الخيرات
اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
بمنزلة



بمنزلة الحجر في قبول النور واما بقاء فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم
بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية
ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما
تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ
المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت كذا في التلويح وفي التحرير ٢٢ بتفاوت فرب
صبي اعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فانيط على البلوغ عاقلا ويعرف
بالصادر عنه **وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون**
السمع اي لا دخل له وحده في ايجاب شيء ولا تحريمه بمعنى استحقاق
العقاب والثواب في الآخرة وليس معناه نفي اعتباره مطلقا لانه
لا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في
معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب
من عقلي وسمعي والممتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل
وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل كذا في التلويح **واذا جاء السمع**
اي الدليل السمعي **فله العبرة دون العقل** وسيأتي ثمرته **وقالت**
المعتزلة انه اي العقل **علة موجبة لما استحسنه** مثل معرفة
الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ
الغرقى **محرمة لما استقبحه** مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه
والعبث والسفه والظلم **فوق العلل الشرعية** لانها غير موجبة بذواتها
بل هي امارات حقيقية يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا
وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه النسخ والعقل موجب

ومحرم بذاته لهذه الاشيا ولا يجرى فيه النسخ والمراد بالايجاب والتحريم ان الشرع لو لم يرد لحكم الشرع بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما هو ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح والامتناع يوجب لائمة كذا في التقرير وفيه نظر لان المعتزلة قايلون بالتحسين والتقبيح العقليين بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة كما صرح به في التلويح وقدمناه في بحث الامر **فلم يثبتوا** اي المعتزلة **بدليل الشرع ما لا يدركه العقل** اي ما لا يدرك تحسينه او تقبيحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وانكروا ان تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ولا نزاع لهم ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته من اول شوال **وقالوا لا عذر لمن عقل** صغيرا كان او كبيرا **في الوقف** اي الوقوف **عن الطلب** اي طلب الحق وفي **ترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ولم تبلغه الدعوة** اصلا ونشا على شاهق جبل **اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار** لوجوب الايمان وحرمة الكفر عندهم بمجرد العقل ولا بالشرع وهو مبني عليه لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن ينطرق الغلط في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية تنطرق الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة

والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخلل بينهما **ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف** بالايمان **بمجرد العقل** لما بينا ان الله غير موجب بنفسه **فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا** واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصف لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا هذا قول القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروى انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة وتقدم في بحث الحسن من الامر تمامه **واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا** وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال لادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على ادراك مدة التامل فلا يكون حينئذ فرق بين ما رواه صاحب الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الاسلام والمذهب عدم تقدير المدة بشيء فانه يختلف باختلاف الاشخاص واورد انه لو لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله واجيب بان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد**

حتى هلك او اعتقد الشرك او لم تبلغه الدعوة كان معذورا وهو قول
البخاريين من الحنفية وحملوا المروي عن الامام على ما بعد البعثة وقد منا
ولا يجب ايمان الصبي العاقل عندهم اي الاشاعرة لعدم ورود الشرع
به **وعندنا يجب وان لم يكن مكلفا** به وهذا هو الصحيح وذهب كثير من
المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله
تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل
الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال
العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب
المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله
كذا في التلويح وذكر في التحرير واستثنى فخر الاسلام من العبادات الايمان
فاثبت اصل وجوبه في الصبي بسببه حدث العالم لا الاداء فاذا
اسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب تجديده بالغا كتعجيل الزكاة بعد
السبب فان قيل مثله يتوقف على السمع قلنا نعم واسلام علي
رضي الله عنه وعلى ما قدمناه يكفي السمع عن اصل الوجوب ونفاه
شمس الائمة لعدم حكمه ولو ادى وقع فرضا لان عدم الوجوب كان
لعدم حكمه فاذا وجد وجد والاولى وجه انتهى والحاصل انهم
اتفقوا على انه لا يأثم بتركه لعدم وجوب الاداء عند فخر الاسلام
ولعدم اصل الوجوب عند شمس الائمة واتفقوا على انه لو آمن وقع
فرضا فلا يجب تجديده بعد بلوغه فاين ثمرة الاختلاف
بين الشيخين وانما قيدنا بالشيخين لان ابا منصور قال بوجوبه
عليه وعقابه بتركه كما نقله عنه في التحرير قال ونفاه باقي الحنفية
دراية ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه وذلك
والاهلية نوعان اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور
الشى

الشي منه وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل
امانته وهي الشريعة باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم
وغيره تبعا له **اهلية وجوب** للحقوق له وعليه **وهي بناء**
على قيام الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من
بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى وهذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني ادم
على اقرارهم بربوبيته تعالى ووحدانيته والاشهاد عليهم دليل
على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اذا حقوق تجب للرب
سبحانه وتعالى على عبده فلابد لهم من وصف يكونون بها اهلا
للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
كذا في التوضيح وشرحها فخر الاسلام بالنفس والرقبة التي لها
عهد والمراد انها العهد فقولهم في ذمته اي في نفسه باعتبار
عهدها من اطلاق الحال وارادة المحل كما في التحرير واعترض بان
تعريف الذمة صادق على العقل وان الادلة لا تدل على ثبوت
وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم بان العقل بهذه
الجبلية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والحاصل ان هذا
الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب
له وعليه والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى فرض لو
ثبوت العقل بدون ذلك الوصف لم يكن اهلا للوجوب
كما لو ركب العقل في حيوان غير ادمي والعقل بمنزلة الشرط
كذا في التلويح **والادمي يولد وله** مطلقة **صالحة للوجوب**

اي عبد من ربه بالتزام ماله عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له
ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه اباه ويجب
عليه الثمن والمهر بعقده فيد بولادته لانه قبلها ذمته من
وجه تصلح لان يجب له الحق كالارث والوصية والنسب والعتق لا
لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لم يجب عليه الثمن غير
ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود منه حكمه وهو
الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك في حق الصبي لعجزه
فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء
والابتلا كما جاز ان يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر واذا جاز ذلك
يصير هذا القسم وهو الوجوب باعتبار انقسام الاحكام لا باعتبار
ذاته منقسما الى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته
في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فما كان
من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات قال في المغرب الغرم
والمغرم والغرامة ان يلتزم الانسان ما ليس عليه وغرمته واغرمته
اوقعه في الغرامة انتهى ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعا
لا في مقابلة شي والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
لزمه اي الصبي لان المقصود المال واداؤه يحتمل النيابة وصرح
في التوضيح بان نفقة القريب صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة
صلة تشبه العوض وخرج ما كان صلة تشبه الاجزية فلا يجب
على الصبي الدية وان كان عاقلا وما كان عقوبة كالقصاص او جزا اي مجازاة على
الفعل كحرمان الميراث بالقتل لا يجب عليه اي لم يثبت في حقه لانه لا يوصف
بالتقصير ولا يرد جواز تاديبه اذا اسا الادب لانه ليس جزاء وانما
هو اصلاح له وحقوق الله تعالى تجب عليه متى صح [illegible]

اي

اي بالوجوب عليه كالعشر والخراج يجبان في ارض الصبي لان كلا منهما
مؤنة محضة ولذا يجبان في ارض الوقف ومتى بطل القول لعدم حكمه كالعبادات
الخالصة اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما المالية
فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا تحتمل النيابة كالبدنية فالاداء في تحرير
والزكوة وان تادت بالنايب لكن ايجابها للابتلا بالاداء بالاختيار وليس
من اهلها ولذا اسقط محمد الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة واكتفيا بالقاصرة
ترجيحا للمؤنة والعقوبات وهي الحدود واما القصاص فقد سبق
في حقوق العباد واهلية ادا اي النوع الثاني وهي نوعان قاصرة
تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص
لاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون
كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم
القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى
الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل
اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه البالغ فانه بمنزلة
الصبي كما تقرر لعدم اعتدال عقله ويبتني عليها اي القاصرة
صحة الاداء اي يصح منه ما ادى من غير عهدة وكاملة تبتني على
القدرة الكاملة من العقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
والبدن الكامل اي الصحيح ويبتني عليها اي الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في ايجاب الاداء قبل الكمال بان يفهم
بادنى عقله ويعمل بادنى قوته حرجا بينا والحرج منفي والاحكام
منقسمة في هذا الباب اي باب الاهلية القاصرة الى ستة اقسام
لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن

لا يحتمل النسخ واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما **فحق الله ان كان حسنا لا يحتمل غيره** اي غير الحسن ومنه نفع محض ولا تهمة فيه **كالايمان** فانه حسن وهو نفع لا ضرر فيه **وجب القول بصحته من الصبي** لانه لما كان كذلك لا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واورد عليه ان نفس الاداء يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة واجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها كما انه لو ورث قريبه المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض **بلا لزوم ادا** لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبي **وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر** اي الردة **لا يجعل عفوا** من الصبي فتصح ردته عند ابي حنيفة ومحمد كما يصح ايمانه اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فتصح ارتداده في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في احكام الدنيا عندهما حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لا في حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل **وما هو بين الامرين** اي بين الحسن والقبيح

بان يكون

الا انقطاع عبارة عن حالة تعتري المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم كقوله في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته فاشتغل به لا يعد هذا لو اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة او بقول الصحابي فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة او بخبر الواحد فقال خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رامه يكون طريقا مستقيما كذا في التقرير **او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى** كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع التكفير بمن تعلقت به فيبقى المنع بغيره من نقصان الرق فيجاب بان احتمال الفسخ دليل عدم نقصانه **او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى** ولا باس به لان ما ادعاه قد سلم له فاذا احتاج الى اثبات آخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يحرر المعلل البحث في الابتدا **او ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول بل لاثبات العلة الاولى** فذهب بعض الى صحته احتجاجا بقصة ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان ابراهيم عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احيي واميت الى قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وهو انتقال منه الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق فان

تغييرها النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب
وانما تحصل الا بانه اذا كان الدليل متناهيا والمعلل اذا الزمه النقض لم
يقبل منه الاحتراز بوصف زايد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا
اولى كذا قال **وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع** فانه انقطاع في عرفهم
استحسنوه كيلا يخلو المجلس عن المقصود الا في العقل له ان ينتقل
الى اخر واخر اذا لم يتم ما عينه حتى يعجز عن اثباته ولو في مجالس فالانقطاع
انما هو مع دليله وهو سكوت او انكار ضروري ومنع بعد تسليم كذا في التحرير
ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
كانت لازمة اي ملزمة للعين لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة
الاحياء الا انه ادعا رضيه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون
احيا وقتل الاخر اماتة الا ان ابراهيم لما خاف الاشتباه والتلبيس على
القوم لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على مثله حسن عند
قيام الحجة وخوف الاشتباه قال القاضي البيضاوي ولعل نمرود زعم انه
يقدر ان يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه ابراهيم بذلك وانما حمله
عليه بطر الملك وحماقته او اعتقاد الحلول وفي التقرير واعلم ان الانقطاع
كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره
وانه على اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى
عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة
فان جحد مثله يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم
فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن
تصحيح علته حتى انتقل الى اخرى وهذا النوع منه تختص بالمعلل فان السائل
اذا انتقل من دليل الى دليل لا باس به لانه يعارض المعلل فما دام يبقى
في المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله سبحانه اعلم
فصل

الا انه انتقل دفعا للاشتباه ح

فصل في بيان الاسباب والعلل والشروط **جملة ما يثبت**
بالحجج التي سبق اي مر **ذكرها** سابقا على القياس وانما قيدنا به لان هذه
الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس **شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به**
الاحكام والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الشيئين لان القياس لتعدية حكم
معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة
هذه الاشياء وذكر في التلويح لذلك حاصلا وهو ان الحكم اما حكم يتعلق بشي
بشي اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا له
كالملك فلا بحث هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا
اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر
اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى
نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي
فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون
احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب
والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي
رخصة وهي اربعة كما تقدم وان كان حكما يتعلق بشي بشي فالمتعلق ان كان
داخلا في الشي فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان توقف الشي عليه فشرط والا فعلامة انتهى **اما**
الاحكام جمع حكم بمعنى المحكوم به **فاربعة** اي منقسمة بالقسمة الاولية الى
اربعة وهي قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما واحدا وهو ما اجتمعا فيه على الشا
لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه اليه فصار كانه عائد الى
القسم الاخير كذا في التقرير وفي التلويح ولم يوجد قسم اجتمعا فيه على التساوي
في اعتبار الشارع **حقوق الله تعالى** وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص

باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر
التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير كذا في التلويح قالوا اطلاق الحق حقيقة انما هو على
الله تعالى وصفاته واما على غيره فمجاز لانه الموجود من كل وجه بان لم
يسبقه عدم ولم يطرأ عليه عدم **خالصة** قيل انه تمييز والظاهر انه حال
لان التمييز في المشتق ضعيف **وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا**
فيه وحق الله غالب كحد القذف لانه من حيث انه شرع لصيانة عرض العبد
ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم
عن الفساد كان حق الله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارضت فيه الادلة
تعارضت فيه الاحكام فمن حيث انه حق الله تعالى لا يباح القذف بالاباحة
ويستوفيه الامام دون المقذوف ولا ينقلب مالا عند سقوطه وينتصف
بالرق ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل الى ان يثبت ولا يورث
ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل ويشترط فيه احصانه
ومن حيث انه حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على
المستامن ويقيمه القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على ساير الحدود ولا
يبطل بالرجم ولا يصح بالرجوع عن الاقرار فاذا تعارض الجهتان غلبنا حق الله
تعالى لان المقصود الاصلي من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد
يكون داخلا عنه وهذا هو المعتمد الذي عليه الكافة وخالف صدر الاسلام
فصحح ان الغالب فيه حق العبد وتمامه في فتح القدير وغيره **وما اجتمعا فيه**
وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو **وحقوق الله تعالى ثمانية**
انواع

انواع بالاستقراء **عبادات خالصة كالايمان وفروعه** من الصلاة والزكوة
والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعا لانها لا تصح الا بعد تقدم الايمان وهو
صحيح بدونها **وهي** اي العبادات الخالصة **انواع ثلاثة اصول ولواحق**
وزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا وزوائد لا بمعنى ان كل واحد
من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده
لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق
بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة
محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا
انه قيد باشياء مخصوصة وقدمنا في بحث شرائط الراوي من اقسام
السنة والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير
ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون
الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا وقدمناه وزوائد الايمان هي الاعمال
لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال
بناء على انها من تتمات الايمان ومكملاته لكونها زائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة
والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلوب والملحق به الصوم
من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها
لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم
المسجد وتكثير الصلاة حقيقة او حكما لانتظار على شريطة الاستعداد
كذا في التلويح وجعل في التقرير تكرار الشهادتين او ثمراته زوائد الايمان
بناء على ما هو المشهور من حمل الاصحاب زيادة الايمان على احدهما **وعقوبات**

كاملة اي خالصة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد
السرقة وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع
فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم
مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في
بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان
عقوبة لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لان فعله لا يوصف
بالحظر والتقصير لعدم الخطاب ولا في القتل بالسبب وحقوق دايرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء
وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود ولم نجد على العكس ولم يبين
المولف ان العبادة غالبة لما فيها من التفصيل فقالوا الغالب جهة العبادة
فيها الا كفارة الفطر في رمضان فان جهة العقوبة فيها غالبة ولذا
يسقط بالشبهات كالحدود وذكر المحققون في الفرق ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر مقصود للنفس
احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطا
وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به
تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب
تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه
وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وخالف
صدر الشريعة القوم وجعل كفارة ككفارة الفطر بناء على انه منكر من
القول وزور وهو فاسد نقلا وحكما واستدلالا وتمامه في التلويح ه
وعبادة فيها معنى المونة من مانت القوم اي انها احتملت مونتهم
وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة
كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادايها ونحو ذلك
مما

مما هو من امارات العبادة وجهة المونة فيها وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فتجب
في مال الصبي والمجنون باعتبار جانب المونة خلافا لمحمد اعتبارا لجانب
العبادة لكونها ارجح ومونة فيها معنى العبادة كالعشر لان المونة
فيه باعتبار الاصل وهو الارض والعبادة باعتبار الوصف وهو النما
ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي
القربة من كل وجه واما في البقا فاهل عند محمد كما اذا ملك ذمي
عشرية وقال ابو يوسف يضعف عليه تغييرا للعبادة لكفره
واوجب الامام الخراج لانه لم يشرع الا بوصف العبادة والكفر ينافيه
والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس في بني تغلب فلا يقاس
عليه ومونة فيها معنى العقوبة كالخراج لان المونة فيها باعتبار
الاصل وهو الارض والعقوبة فيه باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
ولذا لم يصح ابتداوه على المسلم لكن صح بقاوه عليه حتى لو اشترى ارض
خراج كان عليه الخراج لا العشر لان جهة المونة فيه راجحة والمومن
اهل للمونة وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة عبد يودي به بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن
فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب
به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا
واستبقى الخمس حقا لله تعالى لا حقا لزمنا اداوه طاعة وكذا
المعادن ولذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى ابايهم واولا
دهم وخمس المعادن الى الواجد عند الحاجة وحقوق العباد كبدل
المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالديات وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وهذه الحقوق كلها حق الله تعالى او لعبيده

تقسيم الاصل الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق زاد في التوضيح والاقرار
بناء على انه ركن وظاهر الكتاب انه شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار صار اصلا
مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد
قائما مقام الاصل في احكام الدنيا فتترتب عليه الاحكام كما في الاكراه
على الاسلام فان اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار وقد مر
في بحث الراوي للسنة انه مخصوص بالحربي ثم صار اداء احد
الابوين اي ايمانه في حق الصغير خلفا عن ادائه اي الصغير حتى
يجعل مسلما باسلامه تبعا له نظرا له ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام واذا لم توجد
تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان
اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد الابوين
فهو تبع لهما والا فاذا خرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في
الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان
عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن
اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف
فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه
وخلفا من وجه كذا في التلويح وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم
خلف عنه خلفا مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص
لانه لما كان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف
اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا فلا يصح جعله خلفا في حق
الاباحة مع الحدث ولذا قال ثم هذا الخلف عندنا مطلق فيكون
حكمه

حكمه حكم الماء الى غاية القدرة عليه وعند الشافعي ضروري بمعنى انه
تثبت خليفته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كطهارة المستحاضة وفائدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت
واداء فرضين بتيمم واحد فعندنا يجوز خلافا له وفي من له اناءان من الماء
احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري لان
التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض
الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا يجوز التيمم اذ معه طاهر
بيقين فلا ضرورة فلا يتيمم وفي التلويح ولا يخفى ان عدم صحة التيمم
قبل التحري عندنا مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن
الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان
التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون
التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما تندفع ضرورة
اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون
الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع
لكن الخلفية بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
يعني الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص
عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه
لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز
ان يكون تطهير الالة كذلك والحديث التراب طهور المسلم ما لم
يجد الماء يؤيده وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم
فالخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر
بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز ويبتنى عليه اي على الاختلاف مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين في غير صلاة الجنازة فعند الشيخين

جايزة لانه لاخلفية بين الطهارتين وعندهما جايزة وفي عامة الكتب
لم يذكر الخلاف مع محمد في هذه وفي البخاري وام ابن عباس وهو متيمم
قيدنا بغير الجنازة لان اقتدا المتوضي بالمتيمم فيها جايز بلا خلاف
كما في الخلاصة والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته
اراد ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي
فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور بل يثبت باقتضائه والاشارة
كما اشرنا اليه في مسئلة خلفية التيمم وقد تكون بالدلالة كما في
خلفية التيمم لصلاة العيد والجنازة بالاولى لكن لما ذكر الدلالة
دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة ولم يذكر الاقتضا
لقلته كذا في التقرير وشرطه اي الخلف عدم الاصل في الحال العارض
اذ لا معنى للمصير للخلف مع وجود الاصل على احتمال الوجود اي
مع امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز
عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود
فلا يصح الخلف ويظهر هذا الشرط في يمين الغموس وهو
الحلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي فانه لا
يثبت الكفارة لعدم امكان البر والحلف عن مس السما فان اليمين
قد انعقدت موجبة للبر لاحتماله وجود المس في الجملة الا انه معدوم
عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة وكذا سائر الابدال
من المسح والتيمم والفدية واما القسم الثاني وهو ما تتعلق به الاحكام
فاربعة بالاستقرا السبب والعلة والشرط والعلامة وفي التحرير
انهم قسموا الخارج المتعلق بالحكم الى موثر ومفض اليه بلا تاثير
فالاول العلة والثاني السبب والا فان توقف عليه الوجود فالشرط
والا فان دل عليه فالعلامة الاول السبب قدمه لتقدمه وجودا
على

على الثلاثة وهو لغة ما يتوصل به الى الشي طريقا ومنه فاتبع سببا
او بابا ومنه اسباب السموات او حبلا ومنه فليمدد بسبب الى
السما واصطلاحا ما يثبت للسبب الحقيقي وهو اقسام اي ما يطلق
عليه السبب حقيقة او مجازا وتغيير في تعدد الاقسام اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات سبب حقيقي
وهو ما يكون طريقا الى الحكم كالخنثى واخرج به بعضهم العلامة
فانها علامة على طريقه من غير ان يضاف اليه وجوب اي ثبوت
الحكم خرجت العلة فانه يضاف اليها الثبوت ولا وجوده يصلح ان يكون
مخرجا للعلة والشرط لان الحكم يضاف الى العلة وجودا بها والى الشرط
وجودا عنده والقيد الاول مخرج للعلة فقط ولا يعقل فيه معاني
العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة
احترازا عن السبب الذي له شبهة العلل والذي فيه معنى العلة
وخرج السبب المجازي ايضا لان المراد من كونه طريقا كونه طريقا
في الحال والمجازي طريق في المآل لكن يتخلل بينه اي السبب وبين
الحكم علة هي فعل اختياري لا تضاف اي العلة الى السبب بيان لخلوه عن
معنى العلة فانه اذا اضيفت العلة الى السبب كان للسبب حكم
العلل كدلالته اي الانسان غير مودع انسانا ليسرق مال
انسان او يقتله لانه لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن الدال السارق
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو
السارق ولا يشرك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب
لقطع نسبة الحكم اليه ولا يضمن القابل تزوجها فانها حرة قيمة
الولد بخلاف تزويج الولي والوكيل بالشرط للغرور وقيدنا بكونه
غير مودع لان دلالة المودع السارق على الوديعة فسرقها موجبة

للضمان على المودع مع انه سبب لان ضمانه بترك الحفظ ولذا يلزم المحرم الضمان اذا دل على الصيد بشروط مذكورة في جزائه لان الامن المتقررة بالقتل بخلاف الدلالة على صيد الحرم لان امنه بالمكان له بكونه صيد الحرم ولم يزل بالدلالة بخلاف فعل غيره فانه بتواريه فالدلالة عليها ازالة امنه وهو الجناية على احرامه قال في التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة انتهى وفي التحرير وفتوى المتاخرين بالضمان بالسعاية بخلاف القياس استحسانا لغلبة السعاة وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع انتهى وفي التقرير قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا كانوا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن والا لا ونحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد ولعله لتنزجر السعاة انتهى ومن فروع السبب المحض ما ذكره فخر الاسلام لو دفع الى صبي سكينا او سلاحا ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه وان سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان على الدافع لانه اضيف اليه العطب ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل فان اضيفت العلة اليها اي الى السبب بيان للقسم الثاني صار للسبب حكم العلل فيضاف الحكم اليه كسوق الدابة وقودها فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق فحادث به فيكون له حكم العلة

فيما



فيما رجع الى المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فتجب عليه الدية لا الحرمان من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص ومن هذا القسم الشهادة بوجوب القصاص فانها سبب للعلة ما توسط من فعل القاتل المختار عليها الا انها سبب في معنى العلة لان العلة مضافة الى الشهادة من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فصلحت لايجاب ضمان المحل فوجبت الدية على الشاهد اذا رجع لا القصاص لانه جزاء المباشرة قال في التحرير ومنه وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد تقدم الوجه انه مثله في تعديه في الفعل السبب انتهى واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق وهي الصيغة الدالة على تعليق الطلاق او العتاق والنذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه تسمى سببا مجازا لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق و العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسبابا حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان يتم المعلق عليه قبل بكونه قبل لان الصيغ بعده علل حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع بملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث وهو ضده وهذا بيان للقسم الثالث فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم سبب مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان فيه اعدمها وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه

معنى العلة بان سمو السبب
الاتصال الاتصال بمجاز وسموا عن مجازية ما فيه
الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر
الى الوضع اللغوي ايضا لخصوه باسم المجاز والعلاقة ان يؤول الى
السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه
وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق
اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة انه نوع افضاء الى الحكم في الجملة
ولو بعد حين كذا في التلويح وقد يقال انهم ما سموا عن تسميته مجازا
لانهم لما ذكروا ان الاول حقيقي علم ان ما عداه مجازي في التعبير
وخصوا هذا بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم
الاول مجازا الخلوه عن معنى الافضاء بخلاف غيرهما بوجود معنى
العلة يوجد معنى الافضاء مع زيادة معنى التاثير انتهى والاولى ما
في التحرير حيث قال اطلاق السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر
في المسبب وان اثر في علته فلم ينتف حقيقة السببية بوجود
التاثير انتهى وحاصله ان الشرط في السبب الحقيقي عدم التاثير
في المسبب لا عدم التاثير مطلقا فكان الثاني سببا حقيقيا
كالاول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وبه اندفع ما في التلويح
ولكن له اي لهذا المجاز **شبهة الحقيقة** اي جهة كونه علة
حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة
حتى يبطل التنجيز وهو الارسال بدون التوقيف على امر
التعليق اي الطلاق وهو توقيف
اي تنجيز الطلاق الثلاث
الحكم على امر فاذا علقه بالدخول ثم قبله طلقها ثلاثا بطل التعليق
عندنا حتى لو عادت اليه بعد الحلال ثم وجد الشرط لم يقع شيء لان
المحليه

المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث
اولان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم ولليس فيه الا ملك تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا فات الشرط
بان جعل الدار بستانا او حماما ونوقض هذا الطريق بما اذا
علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد
زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي
يوسف فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة
فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان
بطلان التعليق بانعدام المحل لا لان المعلق بالشرط تطليقات
هذا العقد وانما قيدنا بتعليق الطلاق لان تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق
الظهار لان محل حكم الظهار وهو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس
في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء
الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث
فيثبت الظهار الا ان ابتداءه لا يتصور في غير الملك لان معناه
تشبيه المحللة بالمحرمة **لان قدر ما وجد من الشبهة لا**
يبقى الا في محله اي محل السبب وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار
عدم ترتب الشبهة على مذكر اذ لا يقال شبه وشبهة ومعناه
لا بد لها من محل **كالحقيقة** اي حقيقة السبب **ولا تستغنى**
عن المحل لان الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة الا
يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع
لا تثبت في حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما **فاذا فات**
المحل بتنجيز الثلاث **بطل** اي الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق فانه
يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا **بخلاف**

تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا كقوله لها ان تزوجتك
فانت طالق ثلاثا فانه في الابتدا لا يبطل التعليق فلان لا يبطله
في البقا اولى لان البقا اسهل من الابتدا وهو حجة زفر فاجاب عنه
بقوله **لان ذلك الشرط في حكم العلل** لان ملك الطلاق يستفاد
من النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزا شبهة الثبوت قبل العلة
لانه لمتنع ثبوت حقيقة الشي قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا
شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة **فصار** كون هذا الشرط في حكم
العلل **معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه** اي لشبهة وقوع
الجزا وشبهة السببية للمعلق ثابتا بوجود الشرط ومعنى المعارضة
ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزا وكون الشرط في معنى العلل يوجب
عدم ثبوتها ولذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزا لزوال
المعنى الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف
فيبقى ببقايها وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن
جوز تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف الحكم لوجود المانع كذا في
التقرير وانما خص المطلقة ثلاثا مع ان الحكم في جميع الاجنبيات
سوا في صحة التعليق لما انه ابعد في حقه من المحل بالنسبة الى سائر
الاجنبيات لتوقف نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في
اضافة الانوار **والايجاب المضاف** كقوله انت طالق غدا **سبب
للحال** لانتفا المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتاخر الى الوقت
المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب
الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية
فاذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرع عليه ما لو قال ان جاء غد فلله
علي كذا لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو قال لله علي كذا
غدا

غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت على الحكم لا
السبب فهو تعجيل بعد وجوده تفرع عليه ما لو حلف لا يطلق امراته فاضاف
الطلاق الى الغد حنث وان علقه لم يحنث وقدمنا بقية احكامه في بحث
مفهوم الشرط من الادلة الفاسدة **وهو من اقسام العلل** على ما نبينه في
بحث العلة **وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق**
والعتاق وهو السبب المجازي وبهذا علم ان اقسام السبب ثلاثة
حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب
عليه الحكم ان كان شيا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
الغرض من صنعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
مجازا وان لم يكن الغرض كالشرا لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير
لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشرا
ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى **والثاني** من الاقسام الاربعة
العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة لان بحلوله يتغير
حال المحل عن وصف القوة الى الضعف وقد ذكرنا تعاريفها في ركن القياس
وعرفها المولف بقوله **وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم** اي ثبوته احترز
به عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به **ابتدا** خرج السبب
والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا لان المراد به ان يثبت بلا واسطة
وبهذه الاشيا لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل
العقلية والوضعية التي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة ثم اعلم ان
وجوب الحكم واذا اضيف الى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانما

موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العقلية
فانها موجبة بانفسها اذ لا يتصور التكسر بدون الانكسار وانما الموجب
للاحكام هو الله تعالى لكن الايجاب لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه
شرع العلل ونسب الوجوب اليها وتمامه في التقرير **وهو سبعة اقسام**
قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر فلان لفظ العلة لما كان يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا
المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تنقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع او الشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا
في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصولها
معه في الزمان وهو القسم الاول منها المفاد بقوله **علة اسما** وهو ما يضاف
الحكم اليها بلا واسطة وتفسيرها ما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم
ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح ومعنى
الاضافة اليها ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى او هلك بالجرح
وحكما وهي ما تحصل مع الحكم في الزمان **ومعنى** وهي ان يكون مؤثرة في الحكم فلا الم
يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الاسلام ومجازا
عند غيره وعلى هذا تنقسم بحسب اجتماع هذه الاوصاف وعدم بعضها
الى السبعة لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة فهو الحقيقة والا فاما ان
يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلاثة او الاسم والحكم او الحكم
والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ثلاثة **كالبيع المطلق** للملك موضوع
له والملك يضاف اليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك والمطلق ما لم يتقيد
بشرط لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي
لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار **وعلة اسما**
لا معنى ولا حكما بيان للقسم الثاني **كالايجاب المعلق بالشرط** لان صورة
العلة

العلة في التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط
لكن لا تاثير له قبله واما نفي الحكم فظاهر قال شمس الائمة العلة معنى وحكما
ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث ترتفع
اليمين وكذا بعد وجوده لا تبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما
وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان الملك يضاف
اليه وهو مؤثر فيه لكن تراخى الحكم عنه الى سقوط الخيار بناء على ان الشرط
داخل على الحكم دون السبب تقليلا للخطر فان قيل فيلزم القول
بتخصيص العلة لتاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما
هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود
والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية
اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما
هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع كذا في التلويح وقد اجاب عنه
في التقرير بالالتزام لما عرف ان ما جعله المخصص مانعا يتاخر به
الحكم جعلناه شطر العلة انتهى **والبيع الموقوف** فهو من حيث ان
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى
لكن الملك تراخى عنه فلا يكون علة حكما ودلالة كونه علة لا سببا
ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى يملكه
المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **والايجاب المضاف الى الوقت**
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما قال في التوضيح لكنه يشبه
الاسباب قال في التلويح لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب
شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق
على مجيء الغد غير مستند الى زمن الايجاب انتهى **ونصاب الزكوة**
قبل مضي الحول علة لوجوبها اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما

لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه
مثلا انما مدة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول
عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يتأدى بها
الحكم من غير تراخ وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون
النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال الذي
لا بمجرد وصف النماء وليس علة العلة لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل
والسمن في الاسامة وزيادة المالية في التجارة والحكمي هو حولان الحول
وذلك لا يحصل بنفس النصاب كذا في التلويح وفايدة كون النصاب
علة دون النماء صحة الاداء قبل الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم
يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمامه بل يستند الوصف بعد موقوفا
وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء **وعقد الاجارة**
علة لملك المنفعة اسما ومعنى للاضافة والاثر ولذا صح التعجيل ولو لم يكن
كذلك لما صح كالتكفير قبل الحنث وليس علة حكما لان المنفعة معدومة
فيكون الحكم وملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها
تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت في المستقبل وانما لم تكن سببا
حقيقيا لانه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فذا العلة التي
يتراخى عنها الحكم اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب
بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من
اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب كذا
في التوضيح **وعلة** بيان للقسم الرابع **في حيز الاسباب** اي في مكانها **لها**
شبه بالاسباب بان تكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة اليها
من حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت بالاولى كانت الاولى هي الاولى
ومن

بان يكون حسنا في وقت دون وقت **كالصلاة ونحوها** من الصوم والحج
يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط
لزوم الاداء في جميع العبادات لان اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه
موضوعة والقول بصحتها تطوعا نفع محض له ليعتادها اداء فلا يشق
عليه بعد البلوغ فلو احرم بحج ثم ارتكب محظور احرامه لا جزاء عليه ثم
اعلم ان صاحب التوضيح جعل فروع الايمان كالايمان من ما هو
حسن لا يحتمل غيره وكذا في التلويح وهو الظاهر لان القبح في الصلاة
في الاوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الاوقات المنهية
واما الحج فليس له وقت منهي يقبح فيه كما لا يخفى ثم اعلم ان ثواب حسنات
الصبي له ولابويه اجر التعليم كذا في الفتاوى **وما كان من غير حقوق**
الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة **يصح**
مباشرته وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا
وعمل وجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه
ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب
لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن المستاجر
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق واذا قاتلا استحقا الرضخ ويصح
تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتياد الآدمية
وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتدا في التجارة بالتجربة كذا في التوضيح
وفي الضار المحض اي الذي لا نفع فيه اصلا **كالطلاق** والعتاق والصدقة
والقرض **والصدقة** جعلها من الضرر المحض وفيه نظر لانها نفع محض باعتبار
حصول الثواب بها في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة
والصدقة فان فيهما تضرر بزوال الملك في الحياة وقد يقال ان ضررها اكثر من
نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان

ترك الورثة اغنيا خير من تركهم فقرا بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض كذا في التلويح **تبطل اصلا** اي وان اذن وليه وكذا الانفع مباشرة
الولي لها الا القرض لكن القاضي وليس لغيره من الاوليا ذلك لان القاضي اقدر
على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا ابو من هلاك كماه
اطلقه وافاد انه ليس اهلا للطلاق مطلقا وقال شمس الايمة الحلواني انه
اهلا له عند الحاجة كما لو اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فانه
يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت
الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا عند محمد واجاب عنه في التحرير
بان المراد من الطلاق والعتاق ولاية ايقاعهما واما الوقوع ففي مرتبة
بعدم وما ذكر فليس فيه ايقاع وانما ذلك من قضية عدم الامساك بالمعروف
وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر **كالبيع** فانه من حيث انه يدخل
المبيع في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر كذا
في التوضيح وهو اولى مما في التقرير من انه اذا كان رابحا كان نافعا وان
كان خاسرا كان ضارا الا انه لو كان كذلك لصح بيعه باضعاف قيمته بلا
اذن وليه وليس كذلك لكن اورد عليه في التلويح بانه يلزمه ان لا يندفع
الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي انتهى
ونحوه من الشرا والاجارة ملكه والنكاح **ملكه براي الولي** بشرط اذنه
لان الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي يحصل
بهذا ما يحصل بذلك مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود
ثم ان صحة هذا النوع براي الولي عند الامام بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه
يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب والاهل
الولي واما بيع الصبي من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق
انه كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب **وفي اللال**
كل

كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته كالاسلام
والبيع لانه يولى عليه فيهما لاسلامه باسلام احد ابويه وكذا ينوب عليه
بيع الولي **وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه**
كالوصية باعمال البر لكونها نفعا محضا كما قدمناه **واختيار احد ابويه**
اذا وقعت الفرقة بينهما بحق الحضانة لامه الى سبع ثم يخير الولد فايهما اختار
يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي قال فخر الاسلام
وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شي من اصول
الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتبر خلافه لانه قال بصحة كثير من عباراته
في الاختيار والايصا وفي العبادات وقال يبطل صوم الاحرام من غير نفع ولا
وابطل الايمان وهو نفع محض ليس له فقه في شي من ذلك الاشيا موضوعا
وهو ان من كان موليا عليه لم يصلح وليا واجرى هذا الاصل في الفروع
وطرده بلا فقه معقول وعندنا لما كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه واذا
جعلناه موليا عليه لم يخلو ولي فيه **فصل في الامور**
المعترضة بكسر الراء اي الامور الذاتية لها طرات اولا فدخل الصغر كذا
في التحرير وهو ان صحت النسخة مشكل والصواب ما في التلويح من ان العوارض
جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اي ظهر
وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان فالحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب انتهى وفي التقرير انما جمع
عارضة **على الاهلية نوعان سماوي** وهي ما ليس للعبد فيها اختيار
واكتساب وهي اكثر تغييرا من المكتسبة واشد تاثيرا فقدمت وهي احد
عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغما والرق والمرض
والحيض والنفاس والموت وفي التقرير ونسبته الى السما تلويح بخروجه

عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة العبد انتهى **وهو الصغر**
انما عده من العوارض وان كان باصل الخلقة لانه زايد على ماهية الانسان
وقدمه لانه اول احوال الادمي وحقيقته مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى
حين البلوغ **وهو في اول احواله** اى قبل ان يعقل **كالجنون** لانه عديم العقل
والتمييز لكن بينهما فرق وهو ان امراة الصبي الذي ليس بمميز اذا اسلمت يوخر
العرض الى ان يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها واذا اسلمت امراة
المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا
وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته لانه لا فايدة في التاخير لان الجنون
لا نهاية له بخلاف الصغر **لكنه** اى الصغير **اذا عقل فقد اصاب ضربا من
اهلية الادا** فتصح عباداته لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره **فيسقط
به ما يحتمل السقوط عن البالغ** من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتقبل النسخ **فلا تسقط عنه فرضية
الايمان** لانه فرض دايم لدوام توحيد الله تعالى بدوام الالوهية لكن العبد
يعذر اذا لم تكن له قدرة وعقل **حتى اذا اداه وقع فرضا** لا نفلا لعدم تنوعه
الى فرض ونفل الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام تثبت تبعا للايمان
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وهذه الاحكام
تابعة للايمان الفرض فدل على وقوعه فرضا وقدمنا الاختلاف وان الاوجه
قول شمس الايمة من عدم وجوب الايمان عليه لا يقال ان المصنف ذكر اولا
ان الايمان يصح منه بلا لزوم اداء وهنا قال بعدم سقوط فرضيته عنه لانا
نقول المنفي هنا لزوم الاداء لا اصل الوجوب وهنا انما نقول به اصل الوجوب
لا وجوب الادا فلا تناقض **ووضع عنه الزام الادا** اى اداء الايمان وكذا
العبادات لقصور الاهلية **وجملة الامر** اى القول الكلي وحاصل احكامه
ان توضع عنه العهدة لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا وشرعا للحديث
من

من لم يرحم صغيرنا الى اخره اطلقه فشمل الايمان فانه لا لزوم عليه ولا
يعاقب بتركه الا عند الى منصور كما قدمنا تقريره واما صحة ردته
فلدليل اخر **ويصح منه** اى من الصبي العاقل بان يباشر بنفسه **وله** بان يباشر له وليه
ما لا عهدة فيه اى لا ضرر عليه كقبول الهبة **فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل**
اى بقتل مورثه عمدا وخطا لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا فحمل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية
لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه **بخلاف الكفر والرق** فانه يحرم
عن الميراث بسببهما لان الرق والكفر ينافيان اهلية الميراث لكون الرقيق
مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافي الولاية للاية والارث مبني عليها قال الله
تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث
مبني على الولاية **والجنون** اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا تظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل
عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب
خلط او افة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه
بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **يسقط به كل العبادات**
قياسا لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات على النهج الذي
اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي
وجعل في التحرير السقوط مبنيا على منافاته شرط العبادات وهو النية فيختص
بالعبادات لانه لا يسقط حق العباد من ضمان المتلفات ووجوب الدية
والارش ونفقة الاقارب وكذا ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات
كالصبي بل اولى **لكنه** اى الجنون **اذا لم يمتد الحق بالنوم** استحسانا فلا يسقط
العبادات لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقا
ذمته وهو اهل للثواب فقيد بعدم الامتداد لانه اذا امتد اسقطها قياسا واستحسانا

اصليا بان بلغ مجنونا كان او عارضا بان بطرا بعد البلوغ للحرج فلا اداء ولا قضا
لو افاق واطلقه عند عدم الامتداد فتشمل الاصلي والعارضي وهو قول ابي
يوسف بنا للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد العارضي
ليس لمسقط بنا للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر
الكتب مذكور على عكس هذا وتوجيه القولين مذكور في التلويح وفي
التحرير ويصير مرتدا تبعا بارتداد ابويه ولحاقهما به اذا بلغ مجنونا
وهما مسلمان بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام او بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا ثم جن فارتدا ولحقا به انتهى وحد الامتداد المسقط في
الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لان الامتداد عبارة عن بقاء في
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس
الصلاة الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب فاشترط تكرارها بان تصير
الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضا فلو جن بعد الطلوع وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضا عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة
وعندهما لا لتكرار الوقت بزيادة بحسب الساعات فكان في التحرير قول محمد
انيس وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره لان المسقط لما كان
للحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط وهو في الصوم باستغراق وقته
ولم يشترط فيه التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل فتقيد بالاستغراق لانه لو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضا ليلا
كان او نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضا
وهو

وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثنا
الشهر فانه يلزمه القضا وفي الزكوة باستغراق الحول لانه كثير في
نفسه وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل في امتداده المسقط لها
تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب وفي التحرير فلو بلغ مجنونا مالكا فابتدا الحول
من الافاقة خلافا لمحمد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا وتم الحول وجبت عند محمد
لا ابي يوسف ما لم يتم من الافاقة والعته وهو اختلاط الكلام مرة ومرة يشبه
بعض كلامه كلام العقلا وبعضه كلام المجانين وكذا ساير افعاله وحكمه
انه كالصبا مع العقل في كل الاحكام لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به
المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى لا يمنع صحة القول
والفعل فيصح اسلامه وتوكله لغيره بيعا وشرا وطلاقا واعتاقا وتزويجا
ويصح قبوله الهبة لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شي يحتمل السقوط
فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي لا بيعه ولا شراوه لنفسه
بدون اذن وليه ولا ترجع اليه حقوق الوكالة واما ضمان ما استهلك من
الاموال فليس بعهدة وانما شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا
قدر بالمثل وكونه اي وكون المتلف صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقايه وقيام مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لانها
للابتلا وهو متوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الثواب في حقوق العباد
لخروج كلاهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار ويوضع عنه اي المعتوه
الخطاب كالصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وهو عامة المتاخرين وقال القاضي
في التقويم حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت الخطاب واده في التحرير
لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه عقل قليل
ونقصان العقل اثر في سقوط الخطاب عن الصبي ويولى عليه كما في الصبا لان ثبوت

الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر **ولا يلي على غيره** لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره **والنسيان وهو** عدم الاستحضار في وقت حاجته فيشمل النسيان عند الحكما والسهو لانه لا فرق كذا في التحرير وحكمه انه **لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى** لبقا القدرة بكمال العقل وايجابها عليه لا يودي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات متكررة وهو عذر في سقوط الاثم واما الحكم ففيه تفصيل افاده بقوله **لكن النسيان اذا كان غالبا** بلازم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالبا اما بطريق دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان **كما في الصوم** فان الطبع داع الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم **واما** باعتبار حال البشر **كما في التسمية في الذبيحة** فان حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف وهيبته وتنافر طبع فتكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالامور المذكورة **وسلام الناسي في القعدة الاولى** لانه غالب الوجود **يكون عفوا** فلا يفسد صومه وصلاته وتوكل ذبيحته لانه من قبل صاحب الحق فيه بالصوم لا ان الاكل ناسيا في الصلاة مفسد لها وكذا التكلم فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسيا مفسد وحاصله كما في التحرير انه ان كان مع مذكر ولا داع اليه كاكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة او لا معه مع داع كاكل الصايم سقط اولا ولا فاوكترك الذابح التسمية **ولا يجعل عذرا في حقوق العباد** حتى لو اتلف مال انسان ناسيا وجب عليه ضمانه لان حقوقهم محترمة لحقهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلا افترقا وذكر فخر الاسلام ان النسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب انتهى ومثل للثاني في التقرير بما لادم من الشجرة فانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه والانبياء يعاتبون بادنى زلة قال ولكن نسيانا من نسي القران بعد حفظه فانه جاني لتقصيره لقدرته على تذكاره بالتكرار انتهى **والنوم وهو** فترة تعرض

تعرض مع العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله **عجز عن استعمال القدرة** اي عن الادراكات الى الاحساس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه **فاوجب تاخير الخطاب** بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع ~~الوجوب واسقاطه لعدم اخلال الفهم وايجاب الفعل حالة النوم~~ **ولم يمنع الوجوب** اي لم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضا والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله الحديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن واجبه لما امر بقضائها **وينافي الاختيار اصلا** لانه بالتمييز ولا تمييز مع النوم **حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة** والبيع والشرا حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشا ولا يتصف بصدق ولا كذب **ولم يتعلق بقراته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم** فاذا قرا في صلاته لا تصح وهو مختار فخر الاسلام وفي النوادر ان قراة النايم تنوب عن الفرض والاول هو المختار وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انه يعتد بها لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا تتادى في حالة النوم وفي المنية اذا نام عن القعدة كلها تعليه ان يقعد مقدار التشهد والا فسدت صلوته واما كلامه فيها فغير مفسد كما افاده المولف تبعا لفخر الاسلام لصدوره ممن لا اختيار له وفي المغني وفتاوى قاضي خان

والخلاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصرح به في النوازل لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة واما قهقهته فيها فاختار المصنف تبعا لفخر الاسلام انها لا تكون حدثا ولا تفسد الصلاة لانها انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل حكم الكلام ولا نص فيها عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقيل تفسدهما وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا وقيل تنقض الوضوء ولا تفسد الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني بعد الانتباه وفي عامة الفتاوى عكسوا واختاره في التحرير بقوله وهو اقرب عندي لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النائم فيبقى كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي به انتهى ويشكل عليه انهم صرحوا بان القهقهة ناسيا ناقضة للوضوء كما في خزانة الفتاوى مع انه لا جناية من الناسي الا ان يقال لان الناسي قد ينسب الى التقصير كما قدمناه بخلاف النائم والاغماء وهو ضرب من مرض لا نوعه وهو آفة في القلب او الدماغ يضعف القوى اي يعطل القوى المدركة والمحركة عن افعالها ولا يزيل الحجى اي العقل وتوضيحه انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء كذا في التلويح بخلاف الجنون فانه يزيلها اي العقل ولذا لم يعصم الانبياء من الاغماء بخلاف الجنون وهو اي الاغماء

كالنوم

كالنوم حتى بطلت عبارته لاحتياجها الى الاختيار ولا اختيار له بل اشد منه اي من النوم في العارضية لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عد الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة للقوى بخلاف الاغماء ولان تعطل القوى وسلب الاختيار فيها اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا امتنع التنبيه وبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه ولقلة وقوع الاغماء لاسيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما لو انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له البناء على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع فكان حدثا بكل حال وسواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او مضطجعا لانه يوجب ازالة المسكة بالكلية بخلاف النوم فانه لا ينقض قائما او قاعدا مطلقا او راكعا او ساجدا في الصلاة مطلقا وخارجها ان كان على الهيئة المسنونة كما اوضحناه في شرح الكنز وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده لحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي الامتداد الاداء اي اداء الواجب اصلا اما حقيقة فللعجز الحالي واما خلفا فلا قضاء به بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل نفس الوجوب لان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء كما في الصلاة اذا زاد الاغماء على يوم وليلة على ما تقدم في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه جميع الشهر لزمه القضاء ان تحقق ذلك لان الحرج المسقط انما هو فيما يكثر وجوده واغماؤه شهرا في غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وعلم منه ان الاغماء لو كان حولا نادر بالاولى

فتجب الزكوة لو وقع ولو اتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه ويصح احرام
ويبعد عنه ان امره بذلك اتفاقا وبدون امره صحيح عنده لا عندهما **والرق**
لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج واصطلاحا
وهو عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة
والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه **شرع جزاء**
للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم
في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
متملكين مبتذلين بمنزلة البهايم **في الاصل** ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتدا
لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي حكما من احكام الشرع من غير
ان يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان
اسلم واتقى ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار
هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدا
به على المسلم وصار في البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم ارض خراج وجب الخراج
به يصير المرء عرضة للتملك اي معرضا ومحلا له من العرض بمعنى ان
المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والعرضة خرقة
يمسح القصاب يده بها وسكينه **والابتذال** اي الامتهان **وهو وصف**
لا يتجزى اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض
حرا لانه اثر الكفر ولا يتصور فيه التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة
على البعض شايعا وفرع عليه في التوضيح بان مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه انتهى ومن الغريب ما
نقله في البدايع ان عند الامام الرق يتجزى ثبوتا وزوالا لان الامام
اذا ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف
جاز ويكون حكمهم حكم معتق البعض في حالة البقاء انتهى **كالعتق الذي**
هو

هو ضده اي الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه
فيه رقيقا لان تجزي الرق ضرورة كذا قالوا وتعقبهم في التلويح بانا سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف المالكية يقبل التجزي
فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في
البعض الاخر شايعا ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل
التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم من رق البعض فان قيل الرق
والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان
يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قايل به بل المحل
متصف بهما شايعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شايعا فانه قد
اجتمع فيه مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين انتهى **وكذلك**
الاعتاق عندهما غير متجز كالعتق بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان العتق لازم للاعتاق لانه
مطاوعة يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة
هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له
والعتق ليس بمتجز اتفاقا فلو تجزى الفعل وهو الاعتاق يلزم احد
الامور الثلاثة وهو اما الاثر بدون المؤثر اذا اعتق البعض وعتق
الكل لان الاعتاق المؤثر لم يوجد الا في البعض فثبوت العتق في البعض
الاخر يكون بلا اعتاق فالمراد بالاثر العتق وبالمؤثر الاعتاق
وهو على تقدير وقوع العتق كلا **او المؤثر بدون الاثر** على تقدير
عدم ثبوت العتق اصلا لان المؤثر وهو اعتاق البعض قد حصل
ولم يوجد اثره لان الاعتاق لما كان متجزيا كان كل جزء منه
علة موثرة في اثبات حكمه وقد وجد اعتاق البعض ولم يعتق منه
شيء **او تجزي العتق** على تقدير ثبوت العتق فيما وقع اعتاق البعض

ثم كل واحد من الامور ممتنع فينتفي تجزي الاعتاق **وقال ابو حنيفة انه**
ازالة للملك متجز لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى
يتجه ما قلتم والحاصل ان الاختلاف في الاعتاق فمبني على تفسيره فالامام
فسره بازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية
والملك وهو متجز فكذا ازالته ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال
الرق لان الملك لازم له وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال
ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض
الملك من غير تنقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت
العتق وهو لا يوجب العتق كالقتل بل لا يسقط ما بقي شيء من العلة
وهما فسراه بازالة الرق فصار وتتبعها زوال الملك ضمنا وتمام ابحاثه
في شرحنا المسمى بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق والجواب عما قالا ان
المطاوعة في اعتقه فعتق انما هو عند اضافته الى كله كما هو اللفظ
فلا يثبت باعتاق البعض شيء من العتق ولا زوال شيء من الرق عنده فهو كالمكاتب
الا انه لا يرد فائدة حينئذ في فساد الملك وهذا لوجوب فقد ملاقاة التصرف
حق المتصرف الاصيل كما في عتق الكل والرق حق الله تعالى والملك حقه
كذا في التحرير **والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا** اي لانه
مملوك مالا فانه يستلزم العجز والابتذال والمالكية تستلزم ضده
وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات فلا تجتمع الى مملوكيته مالا
مالكيته للمال قيد المالكية والمملوكية بالمال لانه لا تنافي بين المملوكية
متعة وبين المالكية مالا وبالعكس كذا في التلويح **حتى لا يملك العبد**
والمكاتب التسري لانه من احكام ملك المال فلا يملكه ولو باذن
المولى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر ليعلم
الحكم في غيره بالاولى وصرح بالمكاتب لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه
احق

احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولذا صح عتق ماله
فاحتاج به ودخل تحت العبد المدبر **ولا تصح منهما حجة الاسلام**
لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عدم الاستطاعة التي هي شرط
وجوب الحج لان القدرة البدنية منافع البدن وهي حادثة على ملك
المولى الا ما استثني من الصلاة والصوم الا نحو الجمعة فان القدرة التي بها
تحصلان بها مرضيتين ليست للمولى بالاجماع وهو فيهما مبقى على اصل
الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض
بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك
لما يحدث له من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية
ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم لان النكاح من خواص الادمية
حتى ينعقد بلا اذن وشرطت الشهادة عند العقد لا عند اجازة المولى
وانما وقف على اذنه لانه لم يشرع الا بالمال فيتضرر به فيتوقف على التزامه
وانما كان للمولى اجازته عليه تحصينا لملكه عن الزنا المنقص له وكذا الدم
ملك العبد فلا يملك المولى اتلافه وصح اقراره بالقصاص كما سيأتي اشار
الى انه لا ينافي اهلية التصرف وملك اليد لانها باهلية التكلم والذمة
مخلصة عن المملوكية والاولى بالعقل ولذا كانت روايته فيه مكرمة
للعمل المخلوق وقبلت في الهدايا وغيرها والثانية باهلية الايجاب
والاستيجاب ولذا خوطب بحقوق الله تعالى ولم يصح شرا المولى على ان الثمن
في ذمته وصحة اقراره عليه بدين لملك مالكيته كاقرار الوارث فهو
على نفسه في الحقيقة وانما حجر عليه لحق المولى فاذنه فك الحجر ورفع المانع
كالنكاح فيتصرف باهليته لا انابة فلو اذنه في نوع كان التصرف مطلقا
وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات لانه ينبئ عن العجز والمذلة
فينافي الكمالات البشرية الدنيوية واما الاخروية فانه مساو للحر فيها

لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد بل ربما كان العبد ارفع درجة من
مولاه كما ورد في الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة من مولاه في الجنة فيقول
يا رب انه كان عبدي في الدنيا فيقال لانه كان اكثر ذكرا لله منك كالذمة
لا بمواصفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر
الحيوانات فالعبد له ذمة ضعيفة لانه من حيث هو آدمي خلق وله
ذمة صالحة كما مر وانما ضعفها فلانه مال والمال لا ذمة له فقلنا
بوجودها اصليا مع ضعفها بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها من غير ان يضم الى
الرقبة ماليتها او الكسب واذا ضم احدهما اليها تعلق الدين بها فيستوفى
من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه اولا فان لم يف او لم يكن له
كسب تباع الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب وان تعذر البيع كما في المدبر
والمكاتب ومعتق البعض يستسعى في الدين هذا اذا كان دينا ثبت في حق
المولى بان كان بسبب لا تهمة فيه كدين التجارة والاستهلاك فيستوفى
من كسبه او من رقبته ان لم يفده المولى والا تأخر الى عتقه كالدين
الثابت باقرار المحجور ان كذبه المولى وكذا مهر من تزوجها بلا اذن ودخل
بها وانما ان كان مأذونا فاقراره صحيح في حق المولى والولاية فلان
تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة وكمال نهاية السلطنة
ولذا قال في الكنز وان زوج عبدا او مكاتبا او كافرا صغيرا بنته الحرة المسلمة
او باع مالها او اشترى لها لم يجز والحل فلان استفراش الحرائر والسكنى
والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه المهانة من باب الكرامة ولهذا زاد النبي صلى الله عليه وسلم الى التسع وجاز
له ما فوقها والمراد ان الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد الا اثنتين وكذلك
حل النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة
ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف فتكامل وكذا تنتصف القسم

وانه

وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم فلان الرقيق معصوم الدم بمعنى انه
حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع كما اذا اسلم الكافر في دار
الحرب وقتل عمدا لان العصمة نوعان احدهما المؤثمة الموجبة للاثم فقط على
تقدير التعرض للدم وهي بالايمان بالله تعالى والثاني المقومة الموجبة
مع الاثم الضمان اي القصاص في العمد والدية في الخطأ وهي بالاحراز بداره
اي الايمان والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة
ان كان عمدا والعبد فيه اي في كل واحد منهما كالحر بلا نقصان اما في الايمان
فظاهر واما بالاحراز بالدار فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم
او التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى بها فالعبد كذلك كسائر امواله
وانما يؤثر الرق في قيمته حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجاني قيمته
بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك خلافا
للشافعي اعتبارا للجهة المالية ونحن اعتبرنا جهة النفسية لانها اصل
والمالية تبع تزول بزوالها بلا عكس كما اذا اعتق ولانها لا هلاك المعصوم
ونفسه معصومة حقا لله تعالى حتى وجبت الكفارة غير ان مستحق المال
السيد لجانب المالية ولان المقصود بالقتل اتلاف النفس لا المالية
والواجب جزاء القتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية للمال والنكاح
وهذا منتف في المرأة فتنصفت ديتها وثابت للعبد مع نقص في المال
لتحققه يدا فقط ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لان المقصود
منه لم يتعذر فتنقص بالربع بل يلزم ان تنقص بما له خطر في الشرع
وهو العشرة ولهذا اي لمساواته للحر في العصمتين يقتل الحر بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي
القصاص مبني عن المماثلة والمساواة ومبني عن الكرامات البشرية
والمالية تخل بذلك وصح امان المأذون اي بالقتال لاستحقاقه الرضخ

واما نه ابطال حقه ولا ثم يتعدى الى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس
من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لانه لا استحقاق له فلو رضخ له كان اسقاطا
لحقهم ابتداء واستحقاقه اذا اثنان بالقتال وسلم لتمحضه مصلحة للمولى
بعده فلا شركة له حال الامان واشار الى انه ليس للجهاد الا باذن مولاه
او الشرع في عموم النفير ولا يستحق سهما لانه للكرامة بل رضخا لاهليته بخلاف
السلب بالقتل بقول الامام فيساوي فيه الحر وصح اقراره بالحدود و
القصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما ولانه مبقي فيهما على اصل الحرية لانهما
من خواص الانسانية ولذا لا يصح اقرار المولى بها عليه وذكر الاسبيجابي ان حضرة
المولى ليست بشرط اذا اقر واما اذا اقيمت البينة عليه فحضرة المولى شرط
عند ابي حنيفة ومحمد وقيد بها لان اقراره بجناية توجب الدفع
او الفداء لا يصح محجورا كان او ماذونا انتهى واذا صح اقراره بالمسروق
المستهلك قطعت يده ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان والقائمة
في المأذون اتفاقا فيرد المال على المسروق منه وتقطع يده وفي
المحجور ان كذبه المولى في اقراره بان قال المال لي اختلاف فقال ابو يوسف
يقطع والمال للمولى لانه الظاهر وقد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه
وقال محمد لا يقطع ولا يكون المال للمقر له بل للمولى كما قال ابو يوسف
ولذا لا يصح اقراره بالغصب ولا قطع بمال السيد وقال ابو حنيفة
يقطع ويرد المال للمقر له فالقطع لصحة اقراره بالحد ويستحيل القطع
بمال السيد فقد كذب الشرع مولاه قيدنا بتكذيب المولى لانه لو صدقه
قطع ويرد المال الى المقر له اذا كان قائما ولا ضمان في الهالكة اتفاقا
ولا يضمن بدل ما ليس بمال لانه صلة فلا تجب عليه دية في جناية خطأ
لكن لما لم يهدر الدم صار رقبته جزاء الا ان يختار المولى فداه فيلزمه دية
فلا

فلا يبطل بالافلاس عنده فلا تجب الدفع وعندهما اختياره كالحوالة كانه
احاله على مولاه فاذا لم يسلم عاد حقه في الدفع ووجوب المهر ليس ضمانا بل
عوضا عن ما استوفاه من الملك والمنفعة و ومنها المرض يعني غير ما سبق من
الجنون والاغماء وتصور مفهوم المرض ضروري لانه لا شك ان فهم المراد من لفظ
المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع
الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى كذا في فتح القدير ولذا لم
يعرفه في التحرير والتلويح وفي التقرير والحق انه بديهي التصور فتعريفاته
لفظية وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه على الاطلاق
سواء كان من حقوق الله تعالى او حقوق العباد والعبارة بالجر لانه لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما تعلق بعبارته من العقود وغيرها
ولكنه لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان

المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة فلا
يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومضطجعا
ان عجز عنه ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغريم
في ماله لان قابلية المالكية فاتت به والوارث اقرب الناس اليه والمال
محل قضاء الدين فبعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
فيه كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
الحق اي حق الوارث والغريم وهو قدر الثلثين في حق الوارث وجميع المال
في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا اذا اتصل بالموت لان علة الحجر
مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال
البزازي في فتاواه لو اقر لوارثه بدين يوم مرضه ثم برئ ثم مات فاذا
مات اجاز الوارث برده انتهى وقال في السراج الوهاج لو وهب لوارثه
عبدا فاعتقه الوارث صح عتقه وضمن قيمته لكونه ميراثا انتهى فذلك على

ان نفس المرض لا يوجب الحجر قبل اتصاله بالموت مستندا الى اوله اى المرض لانه
اذا اتصل بالموت اتصف بالاماتة من اوله لان كل جزء من اجزائه مضعف
موجب لالم بعده فاضيف الحكم الى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين
ان في التبيين يمكن الاطلاع للعباد كما في برؤ ما تحت الجبيرة بان يحلها ويرى
ما تحتها وفي الاستناد لا يمكن الاطلاع للعباد كما في ضمان المغصوب قبل ادائه
هل يؤدي الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق الاستناد ام لا فانه غير
معلوم كذا في اضافة الانوار حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق
غريم ووارث مثل ما زاد على الدين وعلى ثلثي ما بقي بعد الدين او على ثلثي
الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والنكاح بمهر المثل فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة
والمحاباة ولذا قدمنا انه لو وهب لوارثه عبدا فاعتقه صح عتقه
ثم ينقض اذا احتيج اليه اى الى النقض لتدارك حق الوارث والغريم
به ما لم يمنع مانع كما لو اعتق الوارث الموهوب له فانه لا ينتقض التصرف
وانما تجب القيمة كما قدمناه وما لا يحتمل النقض من التصرفات جعل كالمعلق
بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم وحاصله انه اذا اعتق فلا يخلو
اما ان يتعلق به حق اولا فان لم يتعلق نفذ في الحال كما اذا وقع الاعتاق وفي
المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم
بان كان العبد المعتق مستغرقا بالدين او على حق وارث بان كانت قيمته
زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت بمعنى حكم المدبر قبل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه ولا ينقض ويسعى كله او ثلثيه
او اقل كالسدس اذا ساوى النصف والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع
جوزها نظرا له وابطلها للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة
من الوارث لمثل القيمة ومعنى بان يقر لاحد الورثة حقيقة كان اوصى له وقيمته
بان

بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتقومت الجودة في حق
الوارث كما في الصغار للتهمة ولذا لم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث
وان لزمه في صحته وهي حال عدم التهمة فكيف به اذا ثبتت حال المرض
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد فقط
ولا ملك له فلا يلاقيه قصدا فان كان غنيا فلا سعاية وان فقيرا سعى
في الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه فمعتق الراهن
حر مديون تقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق
كالمكاتب فلا تقبل والحيض لغة السيلان واصطلاحا دم من الرحم لا
لولادة والنفاس وهو دم يخرج عقب الولد جعلهما معا احد العوارض
لاتحادهما صورة وحكما كذا في التلويح وقد قالوا ان احكام النفاس هي
احكام الحيض الا في اربعة انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها
والفصل بين طلاق السنة والبدعة كذا في النهاية وهما لا يعدمان
اهلية اى لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن فينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة لكن ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما للصلاة شرط على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وفي
فوت الشرط يفوت الاداء فلا يجب الاداء نفيا للحرج مع كونها شرعت بصفة
اليسر وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة اتفاقا فجاز ان
يتأدى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يجوز الاداء فلم يتعد
الى القضاء والحاصل ان الحائض والنفساء يقضيان الصوم لا الصلاة
لقول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة مع انه لا
حرج في قضائه لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون
مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر واورد عليه ينبغي ان يكون النفاس

مسقطا اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم
يكن الحيض مسقطا لم يسقط النفاس ايضا **بخلاف الصلاة** فان في
لزوم قضائها حرجا لكثرتها **والموت** هو اخر العوارض السماوية فقيل
هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت
والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شانه الحياة او زوال الحياة
ومعنى الخلق في الاية التقدير كذا في التلويح والاظهر على انه عدمي انه
يقال لعدم الحياة عمن تصف بها كما في شرح المواقف والاحكام
في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات به
وحكمها السقوط الا في حق الماثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا
لحاجة غيرها اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء
العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان
يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقا بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة
والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة اولا
وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقا ستواجب له على الغير
او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم و يستحقه من ثواب بواسطة
الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي فهذا جملة ما فصله في الكتاب
وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف لان التكليف يعتمد القدرة
والموت عجز كله **حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه** لفوت الاداء عن
اختيار فلا يجب اداء الزكوة من التركة لان المقصود في حقوق الله تعالى
هو الفعل لا المال **وانما يبقى عليه المأثم لا غير** لانه من احكام الاخرة والميت
كالحي في احكام الاخرة والمأثم والاثم استحقاق العقوبة ويقابله الثواب
وهو استحقاق التنعيم في دار الخلود **وما شرع عليه** اي على الميت من الاحكام
لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بعين او دينا **فان كان
حقا**

حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة
يبقى ببقائه اي ببقاء المذكور وهو العين لان الفايت لموته فعله وفعله
غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال لا الفعل تبع لحاجتهم
الى المال فيبقى حقه في العين بعد موت من كان العين في يده لحصول
المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه اخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر
الفقير بمال الزكوة ليس له اخذه ولا يسقط به **وان كان دينا لم
يبق بمجرد الذمة** لضعفها بالموت فوق ضعفها بالرق **حتى يضم اليها** اي الى مجرد
الذمة فهو عائد الى المضاف او الى المضاف اليه بتاويل المذكور **مال او ما
يوكد به الذمم وهو ذمة الكفيل** قبل الموت لان المال محل الاستيفا
وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت **ولهذا** اي ولكون الدين لا يبقى الا باحدهما
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس اي الذي لم يترك مالا ولا كفيلا
به **لا تصح** لانتقال الدين بالموت عن الميت لا بقاء التزام المطالبة لا
تحويل الدين ولا مطالبة فلا التزام **بخلاف العبد المحجور يقر بدين**
فان اقراره صحيح به واذا تكفل عنه رجل به **لان ذمته في حقه كاملة** لانه
حي مكلف فيكون محلا للدين وانما انضم اليها مالية الرقبة في حق المولى
ليباع نظرا للغرماء ونصح الكفالة عندهما لان بالموت لا يبرأ ولذا يطالب
به في الاخرة اجماعا وفي الدنيا اذا ظهر له مال او تبرع احد عن الميت
حل اخذه ولو برئت ذمة الميت لم يحل والعجز عن المطالبة لعدم
قدرة الميت لا يمنع صحتها ككونه مفلسا و يدل عليه حديث علي رضه
فصلى عليه والجواب عنه باحتمال العدة والظاهر لا تصح للمجهول والمطالبة
في الاخرة راجعة الى الاثم ولا يفتقر الى بقا الذمة فضلا عن قوتها
وبظهور المال تعود وهو الشرط حتى لو تعدت بلحوق دين بعد الموت
صحت الكفالة به بان حفر بيرا في الطريق فتلف به حيوان بعد موته

فانه يثبت الدين مستندًا الى وقت السبب وهو الحجر الثابت حال
قيام الذمة والمستند يثبت اولا في الحال ثم يلزمه اعتبار قوتها
حينئذ به لكونه محل الاستيفا وصحة التبرع لبقا الدين من جهة
من له وان كان ساقطا في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت 1
المحل فيتقدر بقدره فيظهر في حق من عليه لا من له كذا في التحرير وبه
علم ان قولهم لا تصح الكفالة عن الميت المفلس عنده ليس على عمومه لخروج
مسئلة حفر البير وعبارة التقرير فيها اولى مما في التحرير فانه قال
اذا تلف فيها شي بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال
في ماله وفي بعض النسخ **وما شرع صلة يبطل الا ان يوصي فيصح من الثلث**
يعني كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر لان الموت فوق الرق والصلة
واجبة معه **وان كان** ما شرع **حقا له** اي للميت **يبقى له** اي على ملكه من
التركة **ما تنقضي به الحاجة** اي ما تندفع به حاجته **ولذلك قدم جهازه**
من تغسيله وتكفينه ودفنه **ثم ديونه** لان حاجته الى التجهيز اقوى منها
الى قضا الدين كلباسه في حيوته مقدم على ديونه الا في دين عليه تعلق
كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه صاحب الحق احق
بالعين **ثم وصاياه ثلثه** سوا كانت متعددة بان اوصى بنفسه او تبرع
او اعتق او دبر في مرضه او مفوضة الى الورثة بان اوصى ان ينفقوا
او يبنوا مسجدا او رباطا او خانا من الثلث **ثم وجب الميراث بطريق
الخلافة عنه نظرا له** لقوله عليه السلام انك ان تذر ورثتك اغنيا
خير لك من ان تذرهم عالة يتكففون الناس **فيصرف الى من يتصل
به نسبا** اي قرابة **او سببا** اي زوجية **او دينا** كعامة المسلمين
عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال لكون الموت سبب الخلافة
خالفا لتعلقه به وهو معنى التدبير المطلق فلم يجز بيعه خلافا للشافعي
لانه

ما تنقضي

لانه وصية البيع رجوع وللحنفية فرقوا بينه وبين ساير التعليقات
بانها للتمليك والاضافة الى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت بالموت
فعلم اعتباره سببا للحال شرعا واذا كان تصرفا لا يقبل الفسخ ثبت
به حق العتق وهو حقيقته كام الولد الا في سقوط التقوم فانها لا
تضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها **ولهذا** اي
لبقا ما تنقضي به الحاجة على حكم ملكه **بقيت الكتابة بعد موت المولى**
لحاجته الى الثواب **وبعد موت المكاتب عن وفاء** لحاجته الى المالكية
التي عقدت لها وحرية اولاده دون المملوكية تقدير الضرورى تقرره
فيحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته لكن كفنه على المولى واورد
عليه ان المكاتب لو قتل خطا وقد ترك وفاء ضمن القاتل قيمته
لا ديته ولو مات حرا لضمن ديته ولو اوصى لشي لرجل او اوصى الى رجل
لا تجوز وصيته وايصاوه ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يجلد
ولو حكم بحريته لجازت الوصية والايصاء وحد القاذف كما في ساير
الاحرار والجواب عن الاول ان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك
الحالة وعن الثاني ان جعله حرا في اخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا
يظهر في حق غيره من جواز الوصية والايصاء والاحصان كذا في التقرير وقيد
بقوله عن وفاء لانه لو مات عن غير وفا فانه يموت عبدا لكن لا ينفسخ
العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته كذا في التقرير
وقلنا معطوف على قوله بقيت **تغسل المراة زوجها في عدتها
لبقا ملك الزوج في العدة** لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة
فيبقى موقوفا على الزوال بانقضا ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع الى خلف
وهو العدة وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امراته اسما ان تغسله
وكذا ابو موسى الاشعري **بخلاف ما اذا ماتت المراة** فان

الزوج لا يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
فلا تبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليها بعدها
ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح
لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه مؤكد بالحجة والمهر والحرمية قيد
بالمرأة لان الامة والمدبرة لا تغسل مولاها اتفاقا لزوال ملكه عنها
وكذا ام الولد لا تغسل مولاها عندنا خلافا لزفر وفي المجمع ومنعناها
من غسله اذا ارتدت بعده او مست ابنه بشهوة واجزناه لو اسلم
لما اسلمت او وطيت بشبهة فانقضت عدتها بعد موت زوجها
او وطي اخت امراته بشبهة فانقضت عدتها بعده وما لا يصلح
لحاجته الى الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار
بالثا المثلثة المفتوحة وبعدها همزة الحقد ومنه ادرك ثاره اذا قتل
قاتل حميمه كذا في المغرب وفي الصحاح يقال ثارت القتيل وبالقتيل ثاره
وثؤورة اي قتلت قاتله انتهى والقصاص قد وجب عند انقضاء الحياة
بالعقوبة المشروعة لدرك الثار وجبت عند انقضاء الحياة وقد علمت ان عند
ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته من تجهيزه ودينه ووصيته
والقصاص لا يصلح لشي من ذلك وعلى هذا قد يتوهم ان لا يجب القصاص لانه
قد ثبت عند خروجه عن الاهلية فازال ذلك بقوله لكنه وقعت
الجناية على اوليائه اي المقتول من وجه لانتفاعهم بحيوته فانهم
كانوا يستانسون به ويستنصرون به وينتفعون بماله عند الحاجة
فاوجبنا القصاص للورثة ابتدا لحصول التشفي لهم ولوقوع الجناية
عليهم لا ان يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث كما في
ساير حقوقه والسبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحياته
وكان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع الورثة فيصح عفو المجروح استحسانا
والقياس

والقياس عدمه لان القصاص يجب ابتدا للوارث لا له فعفوه يكون
مسقطا حق الغير قبل وجوبه ووجه الاستحسان ما قدمناه من ان
السبب انعقد له وقد ظهرت قوة اثره بكون العفو منه ولانه
فيجب تصحيحه بقدر الامكان ويصح عفو الوارث قبل موت المجروح
استحسانا والقياس عدمه لان حقه يثبت بعد موته فعفوه قبل موته
يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل ووجه الاستحسان ما قدمناه
ولهذا قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اذ لا يثبت
على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتدا للورثة لما قلنا ان
الغرض منه درك الثار لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل
منهم كانه ملكه وحده فاذا عفى احدهم واستوفاه بطل اصلا وملك الكبير
استيفاءه اذا كان سايرهم صغارا عند ابي حنيفة ولا يملكه اذا كان فيهم
كبير غايب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا
ولذلك قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر
الغايب كلف اعادة البينة فيه بالقصاص لانه اذا انقلب مالا صار موروثا
لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفا
عن القصاص فاذا جا الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح
لحوايج الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وما ابى الخلف
الاصل لاختلاف حالهما ووجب القصاص للزوجين كالدية
مع تفريع على كونه يجب ابتدا للوارث لان النكاح يصح سببا للخلافة
ودرك الثار ولهذا يجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية
مزية تصرفه في الملك فصارت كالنسب وله حكم الاحيا في احكام الاخرة
وهي اربعة ما يجب له من الحقوق والمظالم وما يجب عليه من ما اكتسبه في حيوته

من المظالم والحقوق وما تلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الطاعات او
عقاب وملامة بواسطة المعاصي لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل
وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك
كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء وهو سؤال الملكين فيه
تنويها لشانه ومباهاة له على اخوانه واقرانه فالسؤال في حق المسلم للاكرام
وفي حق الكافر للتخجيل ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله
ومكتسب عطف على سماوي اي النوع الثاني من العوارض المكتسب وهي
التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد
عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم
به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه **الاول الجهل** وهو عدم العلم
عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء
على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما
يتعلق بهذا المقام اربعة **جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل**
الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
مكابرة اي ترفعا عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب
بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
جحودا واستكبارا قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك
النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا
قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى
الجهل فيهم عدم التصديق المقترن بالاذعان والقبول ولما كان كفر منكر
الرسالة بعد ثبوت المعجزة تواترا لم تلزم مناظرته بل ان لم يتب المرتد قتلناه
وكذا في حكم لا يقبل التبدل كعبادة غيره تعالى واما ما يدين به غيره ذميا فلا اتفاق
ع

على اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد لشرب الخمر اتفاقا ولهذا لم يضمن الشافعي
متلفها وضمنوه لا للتعدي بل لبقاء التقوم في حقهم ولان الدفع عن النفس والمال
بذلك مخصوص ضرورته ثم قال ابو حنيفة ومنع التقدير تناول الخطاب اياهم
مكرا بهم لخطاب لم يشتهر فلو نكح مجوسي بنته او اخته صح في احكام الدنيا فلا
يفرق بينهما الا ان ترافعا الينا لا احدهما خلافا لهما ولو دخل بها ثم اسلم حد قاذفه
بخلاف الربا لانهم فسقوا به لتحريمه عليهم قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه
واورد ان نكاح المحارم منكر للاله لانه نسخ بعد ادم في زمن نوح فيجاب انه لا يصح
كونها فلا حد ولا نفقة الا اذ بقاء بعد ثبوته المراد من تدينهم ما اتفقوا
عليه بخلاف انفراد القليل بعدم الزنا ونحوه ولان اقل ما يوجب الدليل الشبهة
فيدرأ الحد فرقوا بين الميراث والنفقة فلو ترك بنتين احداهما زوجته
فالمال بينهما نصفان اي باعتبار الرد عليهما لانه صلة مبتداة لا جزاء بخلاف
النفقة فلو وجب بها بانها كانت ملزمة على الاخرى او ورد ان الاخرى دانت
به فذهب بعضهم الى ان قياس قوله ان ترثنا وان النفي فوقهما لعدم الصحة عندهما
وقيل بل لانه يثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سببا للارث والقاضي
الدبوسي لفساده في حق الاخرى لانها اذ نازعتها عند القاضي دل على انها لم تعتقده
والحق في النفقة ان الزوج اخذ بديانته الصحة فلا يسقط في حق غيره لمنازعته
بعده بخلاف من ليس في نكاحهما وهو البنت الاخرى كذا في التحرير **وجهل صاحب**
الهوى اي المبتدع **بصفات الله واحكام الاخرة** كالمعتزلة مانعي ثبوت
الصفات الزائدة وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية
والمشبهة المتشبهة ما يفضي الى التشبيه وانما لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من
الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر لانه متمسك بالقران او الحديث او العقل
للنهي عن تكفير اهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بينه وبين ستفترق امتي على ثلاث

وسبعين اذ الناجي في الجنة وعدوهم المتبعون في العقائد والضلال وغيرهم
يعذبون والعاقبة للجنة وعدوهم من اهل الكبائر للاجماع على قبول شهادتهم
ولا شهادة الكافر على مسلم وعدمها في الخطابية ليس له واذا كان كذلك وجب
علينا مناظرتهم وان اوردا استباحة المعصية كفر اجيب لذا كان مكابرة وعدم
دليل بخلاف ما عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله اعلم بسرائر
عباده **وجهل الباغي** وهو الخارج على الامام الحق بتاويل فاسد وهو دون
جهل المبتدع لم يكفره احد الا ان يعظم امرا اخر وقال علي رضي الله عنه اخواننا
بغوا علينا فنناظره لكشف شبهته بعث علي ابن عباس لذلك فان رجع
بالتي هي احسن والا وجب جهاده فقاتلوا التي تبغي وما لم يصر له منعة
يجري عليه الحكم المعروف فيقتل بالقتل بحرمه ومع المنعة لا يفيد
الدليل عنه لسقوط التزامه والعجز عن الزامه فوجب العمل بتاويله فلا يضمن
ما اتلف من نفس ومال ويرث مورثه اذا قتله ولا يملك مالا لوحدة الدار
وعلى هذا تفرع والصحابة رضي الله عنهم فقوله **حتى يضمن مال العادل**
ونفسه اذا اتلفه انما هو اذا لم يكن منعة **وجهل من خالف في اجتهاده**
الكتاب كحل متروك التسمية عمدا والقضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى لا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان **والسنة**
بالنصب كالقضاء المذكور مع الحديث واليمين على من انكر
والتحليل بلا وطء مع حديث العسيلة **كالفتوى ببيع امهات الاولاد**
ونحوه ظاهره انه مما خالف السنة وهي قوله عليه السلام لمارية اعتقها
ولدها انما هي ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وجعله في التحرير
مما خالف الاجماع المتاخر من الصحابة وقال في التقرير قال صاحب المنار
وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة
الكتاب مخالفة للاجماع وهذا اشارة منه الى ان بيع امهات الاولاد نظير
مخالفة

مخالفة الكتاب وليس بمتعين لذلك فانه يجوز ان يكون من قبيل العمل
بالقريب على خلاف السنة المشهورة انتهى قال في التحرير فلا ينفذ القضاء
بشيء منها انتهى واعلم ان جعلهم هذا الجهل كجهل المبتدع مبني على ان الدليل
قطعي الدلالة وهو ممنوع لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا
فيكون تقييدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم
الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى بقوله تعالى وانه لفسق
فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين
ورجل وامراتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد
مع اليمين وهذا هو المناسب لمقام الامام الشافعي رضي الله عنه فانه اجل من
ان يخالف اجتهاده الكتاب العزيز وقد ظهر لي ان هذا مبني على انه لا يعتبر
خلاف مالك والشافعي في كون المسئلة اجتهادية وقد صرح في الاقضية
بان اصحابنا لم يعتبروا خلاف مالك والشافعي وقلده المحقق في فتح القدير
بقوله وعندي ان هذا لا يعول عليه فانه صح ان ابا حنيفة ومالكا والشافعي
مجتهدون فلا شك في كون المحل اجتهاديا والا فلا شك انهم اهل اجتهاد
ورفعة انتهى ويؤيده ما في الفتاوى الصغرى القاضي لو قضى في المأذون
في نوع انه ماذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقا عليه
انتهى فقد اعتبر خلاف الشافعي **والثاني** من نوعي الجهل فانه على نوعين نوع
لا يكون عذرا ولا شبهة وهو ما بيناه ونوع يصلح عذرا وهو **الجهل في موضع**
الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا
للاجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ثم ذكر فقضى الظهر فقط ثم
صلى المغرب يظن جواز العصر جاز لانه في موضع الاجتهاد في ترتيبه
وكقتل احد الوليين بعد عفو الاخر لا يقتص منه لقول بعض العلماء بعدم

سقوطه بعفو احدهم فكان جهله في موضع الاجتهاد وفي ما يسقط بالشبهة
وهو القصاص واذا سقط القود لزمه الدية في ماله لانه عمد ويجب له منها
نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه وفي التلويح الظاهر ان هذا
مخالف للاجماع فلا يكون اجتهاده صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه **او في**
موضع الشبهة اي الاشتباه وهي نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وقد علم تفاصيلهما في كتاب الحدود **وانه**
اي هذا الجهل بنوعيه **يصلح عذرا** في الآخرة **وشبهة** دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة **فطرته** فانه لا كفارة عليه لان
الحديث وهو افطر الحاجم والمحجوم اورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب
فيها معنى العقوبة فتنتفي بالشبهة وهذا مثال للجهل في موضع الاجتهاد
اطلقه وهو مقيد بان يعتمد على فتوى او بلغه الحديث اما اذا لم يستفت
ولم يبلغه الحديث فافطر فعليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه وتمامه
في التقرير **وكمن زنى بجارية والده** او زوجته **على ظن انها تحل له** فانه
لا حد للاشتباه ولا يثبت نسبه ولا عدة لما عرف في موضعه وهذا مثال
للجهل في موضع الشبهة قيد بالوالد لانه لو زنى بجارية اخيه او اخته
حد مطلقا ولو زنى بجارية ابنه لا حد مطلقا وقيد بظن حلها لانه لو ظن
حرمتها حد والمراد بوالده اصله وان علا فدخل الجد والام ومن هذا القبيل
حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد بخلاف ما اذا زنى
لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان فلا
يكون جهله عذرا بخلاف الخمر كما في المحيط وغيره شرط الحد ان لا يظن الزنا
حلالا مشكل بخلاف الذمي اسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار الاسلام فجهله
لتقصيره **والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه** اي جهله
بالشرائع **يكون عذرا** فلو ترك بها صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء وكذا
كل

كل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله عذر لقوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا الآية نزلت للذين شربوا بعد تحريمها غير عالمين
بخلافه بعد الانتشار لانه لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران فتيمم وصلى
لا تصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل وقد علم ان شرط وجوب العبادات
العلم بفرضيتها لكن حقيقة او حكما بكونه في دار الاسلام **ويلحق به** اي بهذا الحكم
الجهل **جهل الشفيع** بالبيع فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع دار بجوارها
فيه لا يكون تسليما بالشفعة **وجهل الامة** المنكوحة **بالاعتاق** فلم تفسخ وكذا
علمته وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها وعذرت بخلاف الحرة
وهو معنى قوله **او بالخيار** بخلاف الحرة زوجها غير الاب والجد صغيرة فبلغت
جاهلة بثبوت حق الفسخ لها لان الدار دار العلم وليس للحرة ما يشغلها
عن التعلم فكان جهلها لتقصير بخلاف الامة وفي شرح الوقاية فان قيل كلامنا
في البكر حال بلوغها وهي قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع قلنا اذا راهق الصبي والصبية
فاسمها ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او يجب على وليهما التعليم ولا
ينبغي ان يترك سدى فانه عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا انتهى وفيه نظر لان تعلم حكم الخيار ليس من هذا
القبيل كما لا يخفى والاحسن ما قررناه تبعا للتلويح والتحرير **وجهل**
البكر بانكاح الولي فلا يكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حقها لاستبداد المولى بالانكاح **وجهل الوكيل والماذون**
بالاطلاق وهو التوكيل والاذن يكون عذرا فلا بد من علمه حتى لا ينفذ
تصرفهما قبله **وضده** بالجر وهو العزل والحجر فلو تصرفا قبل العلم به انفذ
تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء دليل العلم لاستبدادهما به ومن هذا القبيل
جهل المولى بجناية العبد فلا يكون بيعه مختارا للفداء **والسكر** بيان

الثاني من العوارض المكتسبة فهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب
الموجبة له فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله وعرفه
في التلويح بأنه حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة
إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وحده اختلاط
الكلام والهذيان وزاد أبو حنيفة في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الأشيا
ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ
به وأما في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام
حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجبه وهو حرام
إجماعا إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحا فقال **وهو إن كان من**
مباح كشرب الدوا وهو ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها
تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وأما الغذا فهو ما ينفعل عن الطبيعة
فتتصرف فيه وتحيله إلى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل
كذا في التلويح ومثل فخر الإسلام الدوا بالبنج والأفيون فيدل على حلهما وفيه
بالكشف مما إذا قصد التداوي أما إذا قصد السكر فحرام وذكر قاضي خان
عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهو دليل على حرمته **وشرب المكره** على شرب الخمر بقتل **والمضطر**
إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر وكذا الحاصل من الأغذية المتخذة
من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل للاستمراء والتقوي ونقيع الزبيب
بلا طبخ **فهو كالإغماء** لا يصح معه تصرف فلا طلاق وعتاق اعلم أنه يستثنى
من مسألة شرب البنج والدوا مسألة سقوط القضا فإنه لو شربه حتى سكر
قال أبو حنيفة لا يسقط عنه القضا وإن كان أكثر من يوم وليلة لأن
النص ورد في الحاصل بآفة سماوية وهذا يكون واردا في ما حصل بصنع العباد
لأن العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا في المحيط **وإن كان السكر**
من

من محظور أي حرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا من النبيذ المثلث
أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لأن هذا وإن كان يحل عند أبي حنيفة
وأبي يوسف فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه وذلك من جنس ما يبتلى به
فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم ألا ترى أنه يوجب الحد **فلا**
ينافي الخطاب أي لا يبطل التكليف لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم
سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر كذا في التوضيح وليس المراد أن
قوله وأنتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب
في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك أن الحال
في مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيدا للأمر والنهي بل
للمأمور والمنهي يعني أطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس
عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل في الحال هو الفعل المذكور
لا فعل الطلب فالمعنى أنهم خوطبوا في حالة الصحو بأن لا يقربوا الصلاة في حالة
السكر فيلزم كونهم مخاطبين أي مكلفين في تلك حالة السكر فلا يكون السكر
منافيا لتعلق الخطاب ووجوبا لأنهما كذا في التلويح وقال القاضي وليس
المراد منه نهي السكران عن قربان الصلاة وإنما المراد النهي عن الإفراط في الشرب
انتهى **فيلزمه أحكام الشرع** من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان
لا يقدر على الأدا ولا يصح منه الأدا **وتصح عباراته في الطلاق والعتاق**
والبيع والشرا والأقارير وتزويج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض
لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ مع العقل مقامه
تيسيرا وبالسكر لا تفوت القدرة ثم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل
في حكم الموجود زجرا له فيبقى التكليف متوجها في حق الإثم ووجوب
القضا بخلاف ما إذا كان بآفة سماوية كذا في التلويح ويستثنى منه أنه يجب
الكفاءة مطلقا في تزويج الصغار حتى لو زوج الأب السكران صغيرته من غير كفو

لا يبيع لان اضراره بنفسه لا يوجب جواز اضرارها **لا ارتداده** لعدم القصد
واورد عليه من هزل بالكفر فانه لم يتبدل اعتقاده واجيب بان كونه
كفرا بالهزل للاستخفاف كما سيأتي وقيد بالردة لان اسلامه صحيح ترجيحا لجانب
الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فهو كالمكره يصح اسلامه لا ردته وقدمنا
ان صحة اسلامه مخصوص بكونه حربيا **والاقرار بالحدود الخالصة**
وهو ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقر بعد ما
صحا لان حاله توجب رجوعه فقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب
الحد معاينة حد اذا صحا وقيد بالحدود لانه لو اقر بالقصاص صح وقيد
بالخالصة لانه لو اقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف حد وفي فتاوى قاضي
خان من الطلاق سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود
والاشهاد على شهادة نفسه انتهى وقد علم من الاجارة ان اشهاده ونحو قضائه
لا يصحان بالاولى ولم ار من نبه عليهما **والهزل** في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح **هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له** اعم من وضع اللفظ
للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ الوضع
الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية وهو المراد عند الاطلاق **ولا ما صلح
له اللفظ استعارة** خرج المجاز ومن اقتصر على الاول كفخر الاسلام اراد الاعم من
الوضع الشخصي والنوعي قال في التقرير والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي
واللغوي والشرعي لان الوضع تخصيص الشيء والعقل خصص الكلام للدلالة على
المعنى ترجمة عما في الضمير واللغة خصصت بالدلالة عليه حقيقة او
مجازا والشرع قد خصص التصرف الشرعي لافادة حكم واذا اريد بالكلام
غير ما خصص له عقلا ولغة وشرعا فهو الهزل وبهذا ظهر الفرق بينه وبين
المجاز فان المعنى فيه مراد دون الهزل واشار لمخالفته المجاز بقوله
وهو ضد الجد بكسر الجيم نقيض الهزل تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا و

والجد الاجتهاد في الامور تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا وجد فلان
في عيني يجد ويجد واجد في الامر مثله واما الجد بالفتح فهو ابو الاب وابو
الام والحظ والبخت ومنه ولا ينفع ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه قوله
تعالى جد ربنا اي عظمة ربنا واما بالضم فالبئر التي تكون في موضع كثير الكلأ
كذا في الصحاح واما في الاصطلاح **هو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح
له اللفظ استعارة** فكل من الحقيقة والمجاز جد **وانه** اي الهزل **ينافي
اختيار الحكم** اي ثبوت حكم ما هزل به والرضا به **ولا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيار المباشرة** اي التكلم بالعقد واختيارها بمعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد
مثلا باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار
ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه
ان الله تعالى لا يرضى لعباده كذا في التلويح **فصار الهزل** في كل تصرف بمعنى
خيار الشرط في البيع فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمها
في حق مباشرة السبب لان العقد يوجد باختياره ورضاه **وشرطه** اي
شرط تحققه واعتباره في التصرفات **ان يكون صريحا باللسان** مثل ان يقول
اني ابيع هازلا لا يكتفى بدلالة الحال **الا انه لم يشترط ذكره في العقد** لانه
يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي ان
تكون المواضعة سابقة على العقد **بخلاف خيار الشرط** فانه لدفع الغبن
ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من ايصاله بالعقد
هكذا ذكروه هنا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاجل ما
صرحوا به في الفقه من انهما لو عقدا البيع على البتات ثم الحقا به خيار الشرط
صح **والتلجئة** لم يذكرها في التنقيح والتوضيح لقول فخر الاسلام ان التلجئة هي
الهزل ومن الناس من فرق بينهما وكذا قال المصنف **كالهزل** فالهزل اعم

منهما بنا على ما ذكر في المغرب ان التلجية ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره نفي
انما يكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل بخلافه وقد لا يكون
وقد يكون سابقا او مقارنا في العرب والاظهر انها تساوي في المبسوط
صورته ان يلجئ الملك داره معناه جعلتك ظهرا لا تمكن بجاهك من
صيانة ملكي ينشأ التلجئة فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا والمراد هذا
المعنى **لا ينافي الاهلية** للتكليف والوجوب شي من الاحكام ولا يكون عذرا
في وضع الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة عن اهله مضافا الى محله لكن
لما كان ينافي الرضا بالحكم وجب النظر في الاحكام مع الهزل وضابطه ان
كل حكم معلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع
الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجها على وجوه استقرائية
وذلك لانه اما ان يدخل فيما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او فيما يحتمله
كالبيع والاجارة او فيما يبتنى على الاعتقاد حقا كالايمان او باطلا كالردة
كذا في التقرير والاحسن ما في التلويح ان التصرفات اما انشاءات او اخبارات
او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان
القصد به الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما
ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او
الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما
شي واما ان لا يتفقا على شي من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شي او يدعي احدهما البناء والاخر
عدم حضور شي انتهى **فان تواضعا على الهزل باصل البيع** اي تواففا
على انهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدان البيع **واتفقا على البناء**
اي على انهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد لصدوره من اهله
في محله

في محله لكنه **يفسد البيع** لعدم الرضا بالحكم فصار **كالبيع بشرط الخيار
ابدا** لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم حتى لو اعتقه لا ينفذ عتقه
وللبس فكذا ذكروا وينبغي ان يكون البيع باطلا لوجود حكمه وهو انه
لا يملك بالقبض واما الفاسد فحكمه ان يملك بالقبض الا ان يقال لان
الفاسد يملك بالقبض حيث كان مختارا راضيا بحكمه اما عند عدم
الرضا به فلا وليس كبيع المكره فان نقضه احدهما انتقض لان اجازاه
وان اجازه احدهما جاز وسكت لم يجز على صاحبه فان اجازه بعده بثلاثة
الثلاثة عنده ومطلقا عندهما **وان اتفقا على الاعراض** عن المواضعة
فالبيع صحيح لازم **والهزل باطل** لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع
بما قصد من الجد وذلك لان حقيقة العقد لما احتملت الفسخ كان العقد
بعد العقد ناسخا للاول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها اولى **وان اتفقا
على انه لم تحضرهما شي** عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها **او اختلفا
في البناء والاعراض** بان قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة السابقة
وقال الاخر اعرضنا عنها **فالعقد صحيح عند ابي حنيفة** في الحالين
فجعل صحة الايجاب اولى اي العمل بالعقد اولى بالاعتبار من المواضعة
التي لم تتصل بالعقد وقالا اذا لم يحضرهما شي فالعقد فاسد واذا اختلفا
فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فلا يصح العقد **وهما اعتبراه
المواضعة** لان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق
فلنا الاخير ناسخ لها وفي التلويح ولا خفاء ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في
العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة
يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا
على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يعترف كلاهما او بناء الاخر فلا بد بالصحة
واللزوم وهذا ظاهر انتهى وفي التوضيح واعلم انه يبقى بالتقسيم العقلي قسمان

لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر
لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى
اصلهما كالبناء انتهى وفيه بحث ذكره في التلويح وان الاقسام ثمانية وسبعون
وان كان ذلك اي الهزل في القدر اي قدر الثمن بان تواضعا على ان يكون
الثمن في الظاهر الفين وفي الباطن الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
كان الثمن الفين وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون البيع منعقدا بالفين
وهو اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب فينعقد البيع
بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل من الجانبين
وهو ان الاصل عنده الجد وعندهما المواضعة وان اتفقا على البناء على المواضعة
فالثمن الفان عنده في اصح الروايتين وعندهما الثمن الف لانهما قصدا التسمية
بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي هزلا به فيكون
ذكره والسكوت عنه سواء وابو حنيفة يحتاج الى الفرق بين البناء في صورة المواضعة
في قدر الثمن وبين البناء في صورة المواضعة في اصل العقد فلم يعتبرها في الاول
واعتبرها في الثاني فافسد البيع ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما
تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت
يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه العقد
نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول ما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في
صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد
يلزم ترجيح الوصف على الاصل باهدار الاصل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح
اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وان كان
ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس الثمن بان تواضعا على ان الثمن مائة
دينار

دينار بالجنيه وانما هو الف درهم فالبيع جائز على كل حال اتفاقا اي سواء اتفقا
على البناء او على الاعراض او انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان البيع لا يصح بلا بدل وهما
قصدا الجد في اصل البيع فلا بد من تصحيحه بان ينعقد بما سمياه من البدل والفرق
لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل
باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد والجواب للامام ان الشرط
في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم
الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربو وان كان الهزل فيما لا
مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك
صحيح لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي رواية العتق بدل اليمين والهزل باطل للرضا بالسبب الذي هو ملزوم
للحكم شرعا اي العلة ولذا لا يحتمل شرط الخيار بخلاف قولنا الطلاق المضاف سبب
للحال يعني به المفضي الى الحكم لا العلة فلا ايراد وتوضيحه في التقرير فقيد بالطلاق
اي لتشابه لانه لو اقر به هازلا لم يقع كما سيأتي في الاخبارات والحديث وان ذكر
فيه الثلاث فقد الحق العفو بالعتق والنذر باليمين وان كان المال
فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا غير مقصود بالذات كالنكاح فان هزلا
باصله اي النكاح بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الامر فالعقد
لازم والهزل باطل في الوجوه الاربعة اعني ما اذا اتفقا على البناء او الاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر بان يتزوجها بالفين علانية
وبالف سرا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل او جعل المهر الفين فالمهر الفان
اتفاقا لان لهما ابطال الهزل وان اتفقا على البناء اي بناء العقد على المواضعة
السابقة وجعل المهر الفا فالمهر الف اتفاقا والفرق له بينه وبين البيع
انه يفسد بالشرط دون النكاح وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن الامام بخلاف البيع لان المهر تابع حتى

صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع حتى فسد لمعنى في الثمن فضلا
عن عدمه فهو كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فيلزم ما تقدم
وقيل اي في رواية ابي يوسف عنه النكاح جائز بالعين وهي الاصح كالبيع
لان نظر لا يثبت الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الذهاب على الهزل
فيجعل مبتدا عند اختلافهما كما في التحرير وان كان ذلك اي الهزل في الجنس
اي جنس المهر بان تواضعا على كونه دنانير وفي نفس الامر دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر ما سماه وان اتفقا على البنا او اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا على البنا فمهر المثل بلا خلاف
لانه متزوج بلا مهر اذ المسمى هزل لا يثبت المال به والمتواضع عليه لم يذكر في
العقد بخلافهما في القدر لانه مذكور ضمن المذكور واما الاخيران هما شيء او اختلفا
ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى كيلا يصير الهزل مقصودا
بالصحة كالبيع وفي رواية ابي يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل لترجيحهما
المواضعة بالعادة فلا مهر لعدم الذكر في العقد وثبوت المال بالهزل وان كان
المال مقصودا بان لا يثبت بلا ذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فانه هزل باصله وان اتفقا على البنا فالطلاق واقع والمال لازم عندهما
لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف
كالطلاق الا انه يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا
يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع
والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت
الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته
في النكاح ليست في حق الثبوت وانما هي بمعنى ان المقصود هو الحل
والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ولا يختلف
الحال عندهما بالبنا او الاعراض او بالاختلاف او السكوت لان الهزل
شرط

شرط الخيار والخلع لا يحتمله واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة وهو ان يتعلق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها وان اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال
اتفاقا اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل باتفاقهما
على الاعراض عنه وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة
فيلزم التصرف ويجب المال ترجيحا للجد الذي هو الاصل واما عندهما فقد قدمه
وان سكتا اي لم يحضرهما شيء فهو جائز اي لازم والمال لازم اجماعا لبطلان
الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده وان كان الهزل في القدر بان يسميا الفين
مثلا والبدل في الواقع خلافه فان اتفقا على البنا على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع لان الهزل لا يؤثر عندهما مع انهما ما هزلا باصله والمال كله لازم لما قدمناه
من انه وان كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع وعنده يجب على الاصل الذي
ذكرناه له ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة الطلاق بجميع المسمى على
سبيل الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل وببعض البدل فيتعلق بالشرط وهو
اختيار المراة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه لا ينتقض فيتعلق بالكل وان
اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله لرضاهما بذلك وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه
حمله على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا ان الهزل لا يؤثر
عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا ان الاختلاف لا يفيد وعنده
القول لمن يدعي الاعراض وان كان الهزل في الجنس اي جنس المهر فقط فذكر
الدنانير للجدية وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي في الوجوه الاربعة
لان الهزل لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما تبعا للاصل وعنده ان
اتفقا على الاعراض وجب المسمى للرضا به وان اختلفا او اتفقا على البنا توقف

الطلاق على قبولها المسمى في العقد فصار كانه علقه بقبول الدنانير كما في شرط
الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع
الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اعتبارا للجد وذكر في المبسوط
ان الطلاق واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف واعلم ان مثل ثبوت
الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظايره من الاعتاق على مال
والصلح عن دم العمد ولم يذكر المصنف تسليم الشفعة هزلا وحكمه انه قبل طلب
المواثبة كالسكوت يبطلها وبعده يبطل التسليم فتبقى الشفعة لانه من جنس
ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفا احد العوضين على ملكه ه
فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر ابرا المديون والكفيل هزلا
وحكمه انه يبطل به لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل
فيبقى الدين على حاله ولذا لو قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين كذا ذكر
فخر الاسلام وصاحب الكشف وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما
يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح كذا في التلويح والتحرير فجعل النكاح مما يقبل الفسخ
وفي بعض الشروح جعله مما لا يقبله والمنقول في كتب الفقه انه لا يقبله بعد
تمامه ويقبله قبله كالفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة والتحقيق انه يقبله مطلقا
ويرد على الفقها قولهم بفسخه بالردة مع انه بعد التمام ولم ار من نبه على هذا
الموضع او بما لا يحتمله كالطلاق والعتاق سواء كان اخبارا شرعا ولغة
كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بيعا في هذا بكذا او لغة
فقط كاقراره بان لزيد عليه كذا فلا يثبت شي من ذلك وهو معنى قوله ه
فالهزل يبطله لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا هازلا والهزل بالردة كفر كقوله في الصنم انه اله هزلا لا بما
هزل به وهو هذا القول لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل
مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه
كلامه

كلامه لكونه استخفافا بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا
اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره لانه
غير معتقد لعين ما اكره عليه غير راض بالسبب والحكم جميعا ولم يذكر ما
اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا قالوا يجب ان يحكم
بايمانه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان لكن لو رجع لا يقتل
ولكن يحبس حتى يعود اليه والسفه بيان للرابع من العوارض المكتسبة
فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقا العقل فلا
يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام والمصنف يكون كل فاسق
سفيها لان موجب العقل انه لا يخالف الشرع للادلة القايمة على وجوب
اتباعه وفسره المصنف بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه
على العمل على خلاف موجب الشرع للتنبيه على المناسبة بين المعنى الشرعي
واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وقد غلب
في عرف الفقها على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع كما في
العناية وان كان اصله مشروعا لان اصل البيع والبر والاحسان
مشروع وهو السرف والتبذير اي العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
هو السرف والتبذير والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير
تفريق المال اسرافا كذا في الكشف وفي غاية البيان السفيه من عادته
التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض او
لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى
المغنيين واللاعبين وشرا الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن في التجارات
من غير محمدة انتهى وذلك لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله
بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقا نور العقل بكماله ولا يمنع شيا من احكام

احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
وحقوقه وحقوق العباد لان حقوق الله تعالى اعظم ويمنع ماله عنه
اي السفيه في اول ما يبلغ اجماعا ويبقى في يد من كان في يده بالنص وهو قوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين الذين ينفقون اموالهم
فيما يضرهم في الدنيا والاخرة واضاف الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها
ويتصرفون فيها وفي اضافة الشيء الى الشيء بادنى ملابسة والنكتة في ذلك
ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم فكذا الملزوم
ونهاهم عن ايتائهم الاموال اليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق الايتاء
بايناس الرشد وامرهم بدفعها اليهم عند وجوده فالدفع عند وجود
الرشد واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه فعدم الدفع
عند عدمه كاملا مقدر بخمسة وعشرين فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
ولم يونس منه الرشد دفع اليه المال وقالا هو مؤبد لا يدفع اليه ما لم
يونس منه رشده وتمام الدليلين من الجانبين في التقرير وفي التحرير
وعقله بايناس الرشد واعتبر ابو حنيفة نطفته ببلوغ سن الجدية
خمسا وعشرين سنة ووقفاه على حقيقته وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا
اي سواء كان في تصرف يؤثر فيه الهزل او لا عند ابي حنيفة لان السفه لما كان
مكابرة وتركا للواجب عن علم لم يكن سببا للنظر وانما يحسن بطريق النظر
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهلية العبارة والاهلية نعمة
اصلية واليد زايدة فيبطل قياس الحجر على منع المال وكذلك عندهما
فيما لا يبطله الهزل كالطلاق والعتاق فاذا اعتق عبده نفذ عندهما
ولا سعاية عند ابي يوسف واوجبها محمد ولو دبر عبده صح ولا سعاية
ما دام المولى حيا وان جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه وكان
الولد حرا والامة ام ولده فقيد بما لا يبطله لانهما يقولان بالحجر في كل تصرف
يبطله

يبطله الهزل كالبيع والهبة والاجارة والصدقة فاذا باع لم ينفذ
لان فائدة الحجر عدم النفوذ وان كان فيه مصلحة اجازه الحاكم لانه
موقوف على اجازته ولا يصير محجورا الا بحجر القاضي عند ابي يوسف
وحجره محمد بنفس السفه وجعله كالصبي الا في اربعة احدها ان
تصرف الوصي في مال الصبي جائز وفي مال المحجور عليه باطل والثاني ان اعتاق
المحجور وتدبيره وطلاقه ونكاحه جائز ومن الصبي باطل ومنها الثالث
المحجور عليه اذا اوصى بوصية جازت وصيته من ثلث ماله ومن الصبي
لا تجوز والرابع جارية المحجور عليه اذا جاءت بولد فادعاه ثبت نسبه
منه ومن الصبي لا يثبت وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قولهما وجه فخر
الاسلام وذا الذي في التحرير الاحب الى قولهما دفعا للضرر العام لانه قد يلبس
فيقرضه المسلمون اموالهم فيتلفها وصار كالحجر واجب حقا للمسلمين
فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فتضيع اموال المسلمين
في ذممهم مثلا ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال
كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته انه دخل ذات
يوم سوق النخاسين فعشق جارية بلغت غايته فعجز عن مكابدة شوايد
هجرها وكان في الفقر بحيث لا يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك
ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا
نفيسة وبغلة يركبها الاعاظم من الملوك فلبس لباس التلبيس وركب
البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب
الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في
المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا واورد الجواري
الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه ولم يجد بنتف

عشتونه انتهى **والسفر** لغة قطع المسافة واصطلاحا ما افاده بقوله **وهو**
الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام فان ثلث الخروج مما لا يمتد قلت
المراد انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير ثلاثة ايام
ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام كذا في التلويح **وانه لا ينافي**
الاهلية اي اهلية الاحكام لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها
لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء حصل به
مشقة بالفعل او لا **لكونه من اسباب المشقة** غالبا حتى لو تنزه شخص
من موضع الى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص واقيم مقام
المشقة **بخلاف المرض** حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه **لانه متنوع** الى
ما يضره وغيره فتعلق الترخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض **فيوثر**
السفر **في قصر ذوات الاربع** حتى لا يبقى الاكمال مشروعا اصلا حتى ان ظهر
المسافر وفجره سواء لا تحتمل الزيادة **وفي تاخير الصوم** لان النص اوجب تاخيره
لا سقوطه فبقي فرضا وصح اداؤه كان رخصة تاخير وترفيه واما في الصلاة
فرخصة اسقاط وهي العزيمة **لكنه** اي السفر **لما كان من الامور المختارة**
اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه **ولم يكن موجبا ضرورة لازمة**
لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه بعدما
تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها
قيل اي افتى كذا في التقرير فليس قيل في كلامهم هنا للتضعيف **انه اذا**
اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرره
عليه بالشروع ولا ضرورة تدعوه الى الافطار قيد بقوله اصبح صائما لانه
لو نوى في صحته قبل الفجر يباح له الفطر كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل
الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء **بخلاف المريض** اذا تكلف الصوم
فتجدد زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار لان المرض يوجب
ضرورة

ضرورة لازمة وهو سماوي بخلاف السفر **ولو افطر المسافر في المسئلتين**
عمدا **لان قيام السفر المبيح** للافطار **شبهة فلا تجب الكفارة** لانها
تندرئ بالشبهات كالحدود لان الغالب فيها معنى العقوبة **وان افطر**
المقيم الناوي للصوم **ثم سافر** بعد الافطار **لا تسقط عنه الكفارة** لان
وجوبها تقرر عليه فلا يسقط بعلة **بخلاف ما اذا مرض** بعد ان افطر
مرضا مبيحا للافطار فان الكفارة تسقط لكونه سماويا **واحكام السفر**
اي الرخص المتعلقة به **تثبت بنفس الخروج** من عمران المصر ونحوه
وبنائه على الاختلاف المعروف **بالسنة** المشهورة كان عليه السلام
يترخص حين يخرج **وان لم يتم السفر علة بعد** يعني كان القياس ان لا
يثبت الحكم قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة **تخفيفا للرخصة** في
حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا من
قصد اكثر من مدة السفر واللازم باطل لثبوت الحكم في حق الجميع ه
والخطا بيان للسادس من العوارض المكتسبة وعرفه في التحرير
بان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري
الى الحلق والرمي الى الصيد فاصاب آدميا **وهو عذر صالح لسقوط**
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد الاجتهاد
جازت صلاته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاجتهاد لا ياثم ويستحق
اجرا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يواخذ بالقصاص
ولا باثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت واشار بقوله صالح الى انه
تجوز المواخذة عليه عقلا وهو مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة كما عرف
في التقرير **ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطئ ولا يواخذ**
بحد حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها ظانا انها امراته فلا حد عليه
وقصاص كما قدمناه لان الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال

والجزا الكامل لا يجب على المعذور **ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب**
عليه ضمان العدوان كالرمي الى شاة او بقرة ظانا انها صيد فاتلفه او
اكل مال غيره ظانا انه ماله لانه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه
مخطيا لا ينافي عصمته **ووجبت به** اي بالقتل خطا **الدية** لانها
من حقوق العباد وجبت بدلا للمحل ولما كان معذورا بالخطا كانت
على عاقلته تخفيفا وانما وجبت الكفارة مع كونه معذورا للتقصير وهو
ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة
وهو الكفارة **وصح طلاقه** اي الخاطي قضاء بان اراد ان يسبح فجرى
على لسانه انت طالق لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي فاقيم تمييز
البلوغ مقامه بخلاف النوم فانه ظاهر فلا يقام مقامه فلا تقع عبارة
النائم وعبارة المخطي قيدنا بالقضا لانه لا يقع ديانة وتمامه في فتح القدير
ويجب ان ينعقد بيعه اي الخاطي بان اراد التسبيح فجرى على لسانه
بعت هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت **اذا صدقه خصمه** على صدور
الايجاب منه خطا **ويكون بيعه فاسدا كبيع المكره** لوجود الاختيار
وضعا لان جريانه منه اختياري فينعقد لوجود اصل الاختيار
ويفسد لفوت الرضا وانما قال يجب تبعا لفخر الاسلام للاشارة الى عدم
الرواية فيه عن اصحابنا كما في التقرير وفي التحرير والوجه انه كالهازل
اذ لا قصد في خصوص اللفظ والاحكام انتهى يعني فلا يملك بالقبض كبيع
الهازل ومقتضى قولهم انه كبيع المكره ان يملك بالقبض وحيث لم تكن
مروية وانما هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير **والاكراه** اخر العوارض
المكتسبة من غيره وعرفه في التحرير بانه حمل الغير على ما لا يرضاه **وهو**
اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار
اخر واشار به الى انه لا يعدم الاختيار لان الفعل يصدر عنه باختياره
وحقيقة

بيع المكره

وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم
بترجيح احدهما على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح
والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر
الفاعل الى مباشرة الفعل من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو
وهو المراد بقوله **وهو الملجي** واما غير ملجي بان يتمكن الفاعل من الصبر
من غير فوات النفس والعضو وهو نوعان احدهما ما افاده بقوله **او**
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيد او الحبس مدة
طويلة او بالضرب الذي لا يخاف منه على نفسه او عضوه ثانيهما قوله
او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه
او امه او ابنه او زوجته او اخيه وكل ذي رحم محرم منه وقوله ولا يفسد
تصريح بلازم لان الرضا يستلزم صحة الاختيار ولذا لم يذكر القسم
الرابع من الاقسام العقلية وهو فساد الاختيار دون انعدام الرضا
والحاصل ان غير الملجي بقسميه لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار
الى مباشرته لتمكنه من الصبر على ما هدد به ولم يذكر المصنف شرايط
الاكراه وهي من جهة المكره بالكسر تمكنه من ايقاع ما هدد به والا
كان هذيانا ومن جهة المكره بالفتح ان يصير خايفا من جهة المكره
من ايقاع ما هدد به عاجلا ومن جهة ما اكره به ان يكون متلفا
نفسا او عضوا او موجبا ما ينعدم الرضا باعتباره ومن جهة ما
اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق اخر او لحق
الشرع كذا في التقرير **والاكراه بجملته** اي بجميع اقسامه الثلاثة
الخطاب والاهلية للوجوب وللادا لانهما ثابتان بالذمة
والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشي من ذلك **وانه** اي المكره مبتلى لانه

لانه مترددٌ في الاتيان بما اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة
او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام فلو صبر حتى قتل
عوقب عليه لثبوت اباحته في هذه الحالة بقوله الا ما اضطررتم اليه
وحظر اي محظور كالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما حرام واباحة
كالاكراه على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة كالاكراه على الكفر
فانه يرخص له اجراء كلمة على لسانه وهذا كله دليل على الابتلاء وهو بخصوص الخطاب الكفر
لان هذه الاشياء لا تثبت الا بالخطاب والحق ان قسم الاباحة لا وجود له
لانه اذا اكره على الافطار في رمضان فان كان مسافرا كان الافطار فرضا
وان كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا وتمامه في التقرير
ولا ينافي الاكراه الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل
اي ارفق له فاذا عارضه اي اختيار المكره بالفتح اختيار صحيح وهو اختيار
المكره بالكسر وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو
اختيار المكره بالفتح ان امكن باحتمال جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل
فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم والا اي ان لم يمكن بقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد لسلامته عن معارضة الصحيح ففي الاقوال
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه
اي التكلم على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على
الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة
والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام
فان هذه لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والمراد
بالاسلام اسلام الحربي واما اسلام الذمي فلم يصح مع الاكراه والفرق بينهما
ان اكراه الحربي على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه الذمي على الاسلام
ليس

ليس بحق فيبطل كذا في التوضيح وقد قدمناه وان كان القول يحتمله اي الفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه من الاجارة يقتصر على المباشرة
ايضا كالقسم الاول الا انه يفسد اي ينعقد فاسدا لعدم الرضا الذي هو
شرط النفاذ فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لتمام رضاه
والفساد كان لمعنى وقد زال ولا تصح الاقارير كلها مع الاكراه سواء كانت بما
يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم العمد او بما يحتمله
كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحتها تعتمد قيام المخبر به لانه خبر وقد
قامت دلالة على عدمه اي المخبر به وهو قيام السيف على راسه فانه اقر
لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدده بحبس او قيد
لفوات الرضا بما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضا يمنع ترجيح صدقه وانما
عتق العبد في قول مولاه هذا ابني وهو اكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار
بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح جانب الصدق في اقراره فاما في الاكراه فلا يمكن
ان يجعل اقراره مجازا عن شيء ولا يرد اقرار السكران من معصية لانه مواخذ به
زجرا له والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره
كالاكل والوطء فان الاكل بفم غيره لا يتصور فلا يحتمل النسبة الى المكره
بالكسر من حيث انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صائما فسد
صومه لا صوم المكره فاما بالنسبة الى المكره من حيث كونه اتلافا
فقد اختلفت الروايات ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل
مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة
من حيث الاتلاف كما في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني
ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت
بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان

جايعا لا يرجع على المكره بشي وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لانه في
الاول حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لم تحصل ولو اكره على اكل طعام
الغير فالاكل الضمان على المكره لا الآكل وان كان جايعا وحصل المنفعة
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض وكان
قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا بالطعام بالضمان
ثم اذن له بالاكل لا يضمن الاكل والمراد بالوطي الزنا **والثاني ما يصلح** ان يكون
المكره آلة **لغيره كاتلاف النفس والمال** لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به
نفسا او مالا فيتلفه **فيجب القصاص** في القتل العمد عمدا **على المكره**
الآمر اجماعا على ما نقله فخر الاسلام او عندهما خلافا لابي يوسف كما في
الاسرار والمبسوط والهداية واذا لم يقتص عنده وجبت الدية
في ماله في ثلاث سنين **وكذا الدية تجب على عاقلة المكره** بالكسر فيما
اذا كان خطا في من اكره على رمي صيد او رماه فاصاب انسانا تجب الكفارة
على المكره لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا
المحل ايضا وكذلك اتلاف المال يضاف الى المكره بالكسر ابتداء او هذه نسبة
ثبت شرعا **والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة**
كالزنا بالمراة لما فيه من فساد الفراش اذا كانت منكوحة الغير وضياع النسل
ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل حكما للولد فلا يثبت الترخص به قيد باكراه
الرجل على الزنا المراة لانها لو اكرهت على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك
لان التمكين ليس قتلا حكما لان نسب الولد لا ينقطع عنها انما ذلك في فعل
الرجل **وقتل المسلم** وجرحه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره
عليه في ذلك سوا واذا استويا في خوف التلف استويا في استحقاق
الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل الاقدام
عليه

عليه اصلا **وحرمة تحتمل السقوط اصلا** بمعنى ارتفاعها بالكلية **كحرمة**
الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب اباحة كل من هذه
لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار ولا اختيار صحيح حالة
الاكراه فلا حرمة في حالته فاذا امتنع من تناوله صار مضيعا لدمه
اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لا ياثم لانه قصد التحرز
عن الحرام في زعمه والموضع خفي فيعذر بالجهل قيدنا بكونه ملجئا لانه
لو قصر كالاكراه بالحبس او بالقيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة
لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرها بالقاصر استحسانا للشبهة بخلاف
المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو ثم لم يحل له بخلاف
الاول **وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة**
الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان لان الاجراء ظلم في اصل
وضعه لكن رخص فيه بالنص ومن هذا النوع ساير حقوق الله تعالى
مثل افساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام **وحرمة**
تحتمل السقوط في الجملة باسقاط من له الحق **لكنها لم تسقط بعذر الكره**
واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فان اكل مال الغير
حرام بالاية وجايز عند الاكراه الكامل لان حرمة النفس فوق حرمة
المال **ولهذا** اي لكون فعل المكره عليه رخصة **اذا صبر في هذين**
القسمين وهما ما لم تحتمل سقوط حرمته او احتمل لكن لم تسقط **حتى قتل**
كان شهيدا لانه في الاول بذل نفسه لاعزاز الدين وفي الثاني لدفع
الظلم وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد رجاء ان يكون بصيرة على العلم
كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله رزقنا الله تعالى الشهادة
بمنه وكرمه وقد وقع الفراغ من تاليف هذا الشرح المسمى اولا
بتعليق الانوار على اصول المنار وثانيا وهو الذي استقر عليه اسمه



باشارة بعض العلما الصالحين بعد النظر فيه بفتح الغفار شرح المنار
في يوم الاربعا رابع شوال سنة خمس وستين وتسعمائة وكانت مدة تاليفه
خمسة اشهر بحول الله تعالى وقوته ومن اشكل عليه شي من ما كتبناه
فليراجع التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير فاني لم اجاوزها غالبا الا
لغاية في التحقيق والتدقيق ولله الحمد على التمام وللرسول افضل السلام
وعلى اله الكرام التحية والاكرام بغير عد ونهاية وغير حصر وغاية قال
ذلك وكتبه الشيخ الامام العالم العلامة الحبر البحر الفهامة فريد
عصره ووحيد دهره فقير رحمة ربه الغني زين ابن ابراهيم ابن محمد بن
ابي بكر الشهير بابن نجيم الحنفي غفر الله تعالى له ولوالديه واحسن اليهما
وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة من خط المولف يوم الاحد
حادي عشر شهر جمادى الاولى سنة ست وستين وتسعمائة بيد افقر العباد الى
الله تعالى احمد ابن احمد الشهير بالاطفيحي غفر الله له ولوالديه ولمن طالع
في هذا الكتاب ولمستكتبه ولوالديه ولمن دعا لهما بالمغفرة ولجميع
المسلمين امين وذلك ملكا للشيخ [redacted]
[redacted] سيدنا ومولانا فقير رحمة ربه الوفي سليمان ابن الشيخ
[redacted] محي الدين [redacted] غفر الله لهما ولاصولهما وفروعهما واحسن اليهما

ثم اصبح نور الدين علي الذاكر المدني امين

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد واله وصحبه
صلاة دائمة متصلة ما سبح لله مسبح
وهلله وسلم تسليما دائما وعلى جميع
الانبيا والمرسلين وتابعيهم
باحسان الى يوم الدين
والحمد لله رب العالمين
اولا واخرا